ZNAK
MIESIĘCZNIK

71

KRAKÓW

ROK XII MAJ (5) 1960

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21
Redakcja przyjmuje we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje codziennie od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa			zagraniczna		
miesięcznie	zł	12.—	miesięcznie	zł	16.80
kwartalnie	„	36.—	kwartalnie	„	50.40
półrocznie	„	72.—	półrocznie	„	100.80
rocznie	„	144.—	rocznie	„	201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-9-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto administracji PKO Kraków Nr 4-9-831, lub na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13 i Księgarnia „Veritas", ul. Sławkowska 20; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 7. IV. 1960 Druk ukończono w maju 1960
Format A5 Papier druk. sat. kl. VII 61×86 60 g Ark. druk. 10
Zam. 138 7. IV. 1960 Nakład 7.000+350 egz. E-18

Krakowskie Zakłady Graficzne Zakład Nr 7, Kraków, ul. Kazimierza Wielk. 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XII • Nr 71 (5)

Maj 1960
KRAKÓW

Ks. Bp KAROL WOJTYŁA

MIŁOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

WSTĘP

Pojęcie miłości jest tutaj pojęciem głównym, jemu też poświęcamy najwięcej analiz — poniekąd nawet wszystkie, jakie znajdują się w tej książce[1]. Istnieje bowiem, w szczególności na gruncie etyki chrześcijańskiej zrodzonej z Ewangelii, problem, który można określić jako „wprowadzenie miłości do miłości". Słowo „miłość" oznacza w pierwszym wypadku to, co jest treścią największego przykazania, w drugim zaś to wszystko, co na podłożu popędu seksualnego kształtuje się pomiędzy kobietą a mężczyzną. Idąc w przeciwnym kierunku można by powiedzieć, że istnieje problem sprowadzenia tej drugiej miłości do pierwszej, to jest tej, o której mówi Ewangelia.

Jest to problem otwarty. Podręczniki etyki i teologii moralnej ujmują te dwie miłości nieco rozdzielnie: o pierwszej mówią w traktacie na temat cnót teologicznych, gdyż miłość jest największą z tych cnót, o drugiej natomiast mówią przede wszystkim w ramach traktatu o kardynalnej cnocie wstrzemięźliwości, z nią bowiem łączy się czystość seksualna. W świadomości ludzkiej może powstać wskutek tego pewien *hiatus* — jakieś poczucie niesprowadzalności drugiej miłości do pierwszej, a w każdym razie — nieświadomość dróg, na jakich to może się urzeczywistnić. Równocześnie zaś obserwacja życia (a zwłaszcza doświadczenie duszpasterskie) dowodzi ogromnego zapotrzebowania na poznanie owych

[1] Artykuł Ks. Bpa Karola Wojtyły składa się z fragmentów książki noszącej ten sam tytuł. Ukaże się ona niebawem nakładem Towarzystwa Naukowego KUL. Wstęp do artykułu jest skróconym wstępem do książki.

dróg. Nauka zaś moralna Ewangelii zdaje się stwarzać wyraźną ku temu inspirację. Ewangelię odczytują zarówno ludzie wierzący jak niewierzący. Pierwsi odkrywają w przykazaniu miłości główne wiązanie całego porządku nadprzyrodzonego, ale i pierwsi i drudzy zdolni są odkryć w nim afirmację jakiegoś wielkiego ludzkiego dobra, które może i powinno być udziałem osób. W książce niniejszej raczej nawet na tym drugim kładziemy główny akcent.

Mniema się najczęściej, że problematyka „płci" to *eo ipso* nade wszystko problematyka „ciała". Stąd tendencja, aby głos w tej dziedzinie oddać prawie wyłącznie fizjologii i medycynie — psychologię dopuszcza się na drugim planie. Mniema się też, że nauki te same z siebie wyłonią normy etyczne. Książka niniejsza ujmuje to zagadnienie z gruntu inaczej. Etyka seksualna jest domeną osoby. Nie sposób w niej niczego pojąć bez zrozumienia osoby, jej bytu, działania i uprawnień. Porządek osobowy jest jedyną płaszczyzną właściwą dla wszystkich rozważań w dziedzinie etyki seksualnej. Fizjologia czy medycyna mogą tylko uzupełnić te rozważania. Same z siebie nie stwarzają one pełnych podstaw do zrozumienia miłości i odpowiedzialności.

ANALIZA SŁOWA „UŻYWAĆ"

OSOBA JAKO PODMIOT I PRZEDMIOT DZIAŁANIA

Świat, do którego należymy, składa się z osób i rzeczy [2]. Za rzecz przywykliśmy uważać byt, który nie tylko jest pozbawiony rozumu, ale ponadto jeszcze jest pozbawiony życia — rzecz to przedmiot martwy. Zawahamy się, gdy przyjdzie nam nazwać rzeczą zwierzę czy nawet roślinę. Tym niemniej nikt nie mówi z przekonaniem o osobie zwierzęcej. Mówi się natomiast o osobnikach zwierzęcych, uważając te osobniki po prostu za jednostki danego gatunku zwierzęcego. I takie określenie nam wystarcza. Nie wystarcza natomiast wyrażanie się o człowieku jako o osobniku gatunku *homo* (czy nawet *homo sapiens*). Wyraz „osoba" został ukuty w tym celu, aby zaznaczyć, iż człowiek nie pozwala się bez reszty sprowadzić do tego, co się mieści w pojęciu „jednostka gatunku", ale każdy ma w sobie coś więcej, jakąś szczególną pełnię i dosko-

[2] Jest to fragment rozdziału I, który nosi tytuł „Osoba a popęd". Składa się on z § 1 pt. „Analiza słowa używać" oraz z § 2 „O naturze popędu seksualnego". Drukujemy z tego rozdziału kilka fragmentów należących do § 1.

nalość bytowania, dla uwydatnienia której trzeba koniecznie użyć słowa „osoba".

Najbliższą i najwłaściwszą racją po temu jest fakt, że człowiek posiada rozum, że jest bytem rozumnym, czego nie sposób stwierdzić o żadnym innym bycie widzialnego świata, u żadnego bowiem nie natrafiamy na ślady myślenia pojęciowego. Stąd też poszła owa znana definicja Boëcjusza, wedle której osoba to po prostu tyle co jednostka natury rozumnej (*individua substantia rationalis naturae*). To wyróżnia osobę w całym świecie przedmiotowych bytów, to stanowi o jej odrębności.

Ten fakt, że osoba jest jednostką natury rozumnej — czyli jednostką, do której natury należy rozum — ten fakt sprawia, że osoba jest równocześnie wśród całego świata bytów jedynym w swoim rodzaju podmiotem, podmiotem zupełnie różnym od tych, jakimi są np. zwierzęta, byty pod względem swego cielesnego ustroju stosunkowo najbardziej podobne do człowieka, zwłaszcza niektóre z nich. Wyrażając się nieco obrazowo, trzeba powiedzieć że osoba jako przedmiot różni się od najdoskonalszych nawet zwierząt swoim w n ę t r z e m oraz swoistym życiem, które w tym wnętrzu się koncentruje — czyli życiem wewnętrznym. U zwierząt nie można mówić o życiu wewnętrznym, jakkolwiek wewnątrz ich organizmu zachodzą podobne jak u człowieka procesy biofizjologiczne związane z podobnym (mniej lub bardziej) do ludzkiego ustrojem. Na podłożu tego ustroju rozwija się w nich znów mniej lub bardziej bogate życie zmysłowe, którego funkcje wykraczają daleko poza elementarną — roślinną — wegetację, a przypominają czasem aż do złudzenia typowe funkcje życia ludzkiego: poznanie oraz pożądanie lub nieco szerzej nazywając tą drugą funkcję — dążenie.

U człowieka poznanie oraz pożądanie posiada charakter duchowy i dlatego przyczynia się do ukształtowania prawdziwego życia wewnętrznego, co u zwierząt nie zachodzi. Życie wewnętrzne, to życie duchowe. Koncentruje się ono wokół prawdy i dobra. Wchodzi w nie zaś całe mnóstwo problemów, z których najbardziej centralne wydają się te dwa: jaka jest ostateczna przyczyna wszystkiego oraz — jak być dobrym i posiąść pełnię dobra. Pierwszy z tych centralnych problemów życia wewnętrznego człowieka angażuje bardziej poznanie, drugi bardziej pożądanie czy raczej dążenie. Obie te funkcje wydają się zresztą czymś więcej niż funkcjami, jakimiś naturalnymi orientacjami całego bytu — człowieka. Jest rzeczą znamienną, że właśnie przez swoje wnętrze i życie wewnętrzne człowiek nie tylko jest sobą ale równocześnie najbardziej dzięki niemu tkwi w świecie przedmiotowym, w świecie „zewnętrz-

nym" — tkwi w nim w sposób właśnie dla siebie właściwy i znamienny. Osoba jest to taki byt przedmiotowy, który jako określony podmiot najściślej kontaktuje się z całym światem (zewnętrznym) i najgruntowniej w nim tkwi właśnie przez swoje wnętrze i życie wewnętrzne. Kontaktuje się w ten sposób — trzeba dodać — nie tylko z światem widzialnym, ale również i niewidzialnym, a przede wszystkim z Bogiem. I to jest dalszy symptom odrębności osoby w widzialnym świecie.

Kontakt osoby z obiektywnym światem, z rzeczywistością, nie tylko jest „przyrodniczy", tak jak to ma miejsce u wszystkich innych tworów przyrody, ani też zmysłowy, tak jak u zwierząt. Osoba ludzka jako wyraźnie określony podmiot nawiązuje kontakt z resztą bytów właśnie przez swoje wnętrze, a cały kontakt „przyrodniczy", który przysługuje jej również — posiada bowiem ciało i nawet poniekąd „jest ciałem" — oraz kontakt zmysłowy na podobieństwo zwierząt, nie stanowią właściwych dla niej dróg łączności ze światem. Łączność osoby ludzkiej ze światem zaczyna się wprawdzie na gruncie „przyrodniczym" i zmysłowym, ale kształtuje się w sposób człowiekowi właściwy dopiero w orbicie życia wewnętrznego. Tutaj też zarysowuje się moment znamienny dla osoby: człowiek nie tylko przejmuje treści docierające doń z zewnętrznego świata i reaguje na nie w sposób spontaniczny czy nawet wręcz mechaniczny, ale w całym swoim stosunku do tego świata, do rzeczywistości, usiłuje zaznaczyć siebie, swoje „ja" — i musi tak postępować, gdyż natura jego bytu tego się domaga. Człowiek ma z gruntu inną naturę niż zwierzęta. Zawiera się w niej władza samostanowienia opartego na refleksji i przejawiającego się w tym, że człowiek działając wybiera, co chce uczynić. Władza ta nazywa się wolną wolą.

Dzięki temu, że człowiek-osoba posiada wolną wolę, jest on też panem siebie samego, o czym mówi łaciński zwrot stwierdzający, że osoba jest *sui iuris*. W ścisłym powiązaniu z tym charakterystycznym rysem osoby pozostaje druga jej znamienna właściwość. Łacina filozofów ujmowała ją w stwierdzeniu, że osoba jest *alteri incommunicabilis* — nieprzekazywalna, nie-odstępna. Nie chodzi w tym wypadku o zaznaczenie, że osoba jest zawsze jakimś bytem jedynym i niepowtarzalnym, to bowiem można twierdzić i o każdym innym bycie również, o zwierzęciu, roślinie czy kamieniu. Owa nieprzekazywalność czy też nie-odstępność osoby jest najściślej związana z jej wnętrzem, ze samostanowieniem, z wolną wolą. Nikt inny nie może za mnie chcieć. Nikt nie może podstawić swojego aktu woli za mój. Zdarza się, że ktoś czasem bardzo chce, ażebym ja chciał tego, czego on chce. Wówczas najlepiej uwy-

datnia się owa nieprzekraczalna granica pomiędzy nim a mną, o której stanowi właśnie wolna wola. Ja mogę nie chcieć tego, czego on chce, abym ja chciał — i właśnie w tym jestem *incommunicabilis*. Jestem i powinienem być samodzielny w swoich poczynaniach. Na tym założeniu opiera się całe współżycie ludzkie, prawda o wychowaniu i o kulturze do niego się sprowadza.

Człowiek bowiem nie tylko jest podmiotem działania, ale bywa również i jego przedmiotem. Co krok zdarzają się takie czyny, które mają za przedmiot drugiego człowieka. W ramach tematu tej książki, którym jest moralność seksualna, o takich właśnie czynach wciąż będzie mowa. W obcowaniu osób różnej płci, a zwłaszcza we współżyciu seksualnym, wciąż kobieta jest przedmiotem jakiegoś działania mężczyzny, a mężczyzna przedmiotem działania kobiety. Dlatego też naprzód wypadało bodaj pokrótce zdać sobie sprawę z tego, kim jest ten, kto działa — podmiot oraz ten, do kogo działanie się zwraca — przedmiot działania. Wiadomo już, że jest on osobą, zarówno podmiot jak i przedmiot działania. Trzeba teraz dobrze rozważyć zasady, do których musi się stosować działanie człowieka, gdy jego przedmiotem jest druga osoba ludzka.

PIERWSZE ZNACZENIE SŁOWA „UŻYWAĆ"

W tym celu właśnie musimy gruntownie zanalizować słowo „używać". Słowo to oznacza pewną obiektywną postać działania. Używać to tyle co posługiwać się jakimś przedmiotem działania jako środkiem do celu, do tego mianowicie celu, do którego dąży działający podmiot. Celem jest zawsze to, ze względu na co działamy. Cel też sugeruje istnienie środków — nazywamy nimi te przedmioty, na którychześrodkowuje się nasze działanie ze względu na cel, jaki zamierzamy osiągnąć. Z natury rzeczy środek jest więc podporządkowany celowi, a równocześnie jest on też jakoś podporządkowany temu, kto działa. Nie może być inaczej, skoro ten, kto działa, posługuje się środkami do swego celu — samo wyrażenie sugeruje podrzędny i jakby „służebny" stosunek środka względem podmiotu działającego: środek służy celowi i podmiotowi.

Otóż zdaje się nie ulegać wątpliwości, że w takim stosunku do człowieka-osoby mogą i powinny pozostawać różnorodne rzeczy, jestestwa będące tylko osobnikami czyli jednostkami w swoim gatunku. Człowiek posługuje się w swej różnorodnej działalności całym światem stworzonym, wykorzystuje jego zasoby dla tych celów, które sam sobie stawia, bo sam tylko je rozumie. Tego ro-

dzaju ustosunkowanie się człowieka do przyrody martwej, której bogactwa tak wiele znaczą dla życia ekonomicznego czy też do przyrody żywej, której energie i wartości człowiek przyswaja sobie — nie budzi u nikogo żadnych wątpliwości. Wymaga się od rozumnej istoty ludzkiej tylko tego, ażeby nie niszczyła i nie marnotrawiła tych dóbr naturalnych, i aby używała ich z takim umiarem, który człowiekowi samemu nie utrudni rozwoju osobowego a społeczeństwom ludzkim zapewni sprawiedliwe i zgodne współistnienie. W szczególności gdy chodzi o stosunek do zwierząt, istot obdarzonych czuciem, wrażliwych na ból, żąda się od człowieka, aby używanie tych istot nigdy nie było połączone z udręką czy torturą fizyczną.

Są to wszystko zasady proste i łatwo zrozumiałe dla każdego normalnie rozwiniętego człowieka. Problem zaczyna się wówczas, gdy chodzi o odniesienie do innego człowieka, do drugiej osoby ludzkiej. Czy wolno traktować tę osobą jako środek do celu i posługiwać się nią w takim charakterze? Problem postawiony w tym pytaniu posiada bardzo szeroki zasięg, rozciąga się na cały szereg dziedzin życia i współżycia ludzkiego. Weźmy dla przykładu takie wypadki jak organizacja pracy w jakiejś fabryce czy stosunek dowódcy do żołnierza w armii, czy choćby stosunek rodziców do dziecka w rodzinie. Czy pracodawca nie posługuje się robotnikiem, a więc osobą ludzką, dla osiągnięcia tych celów, które sam zamierza? Czy dowódca nie posługuje się podwładnymi żołnierzami dla przeprowadzenia pewnych przez siebie zamierzonych i czasem sobie tylko wiadomych celów bojowych? Czy rodzice, którzy sami tylko rozumieją te cele, dla których wychowują swoje dzieci, nie traktują tych dzieci poniekąd jako środków do celu, skoro one same tych celów nie rozumieją ani do nich świadomie nie dążą? A przecież zarówno robotnik jak żołnierz są dorosłymi ludźmi i pełnowartościowymi osobami, a dziecku — nawet jeszcze nienarodzonemu — niesposób odmówić osobowości w najbardziej obiektywnym znaczeniu ontologicznym, chociaż prawdą jest, że cały szereg cech stanowiących o tej osobowości w znaczeniu psychologicznym i etycznym ma ono dopiero stopniowo nabyć.

Ten sam problem zarysuje się w miarę jak zagłębimy się w analizę całego wzajemnego odniesienia „kobieta — mężczyzna", które jest kanwą rozważań w zakresie etyki seksualnej. Będziemy ten problem odkrywać w różnych niejako warstwach naszej analizy. Czy kobieta nie stanowi dla mężczyzny we współżyciu seksualnym czegoś w rodzaju środka, który służy do osiągnięcia różnorodnych jego celów, tych właśnie, których realizacji szuka on we współ-

życiu seksualnym? Czy podobnie dla kobiety mężczyzna nie stanowi środka na drodze do osiągnięcia jej własnych celów?.

Poprzestańmy na razie na postawieniu pytań, w których zawiera się bardzo istotny problem etyczny. Nie psychologiczny przede wszystkim, ale właśnie etyczny. Osoba bowiem nie może być dla drugiej osoby li tylko środkiem do celu. Jest to wykluczone z uwagi na samą naturę osoby, z uwagi na to, czym każda osoba po prostu jest. Jest ona wszakże podmiotem myślącym i zdolnym do samostanowienia — te dwie właściwości odnajdujemy przede wszystkim we wnętrzu osoby. Wobec tego zaś każda osoba z natury swej jest zdolna do tego, aby sama określała swe cele. Gdy ktoś inny traktuje ją wyłącznie jako środek do celu, wówczas osoba zostaje pogwałcona w tym, co należy do samej jej istoty, a równocześnie stanowi jej naturalne uprawnienie. Rzecz jasna, że trzeba wymagać od osoby jako od jednostki myślącej, ażeby te cele były prawdziwie dobre, dążenie bowiem do celów złych jest przeciwne rozumnej naturze osoby. Tym się tłumaczy również sens wychowania, zarówno wychowywania dzieci jak też w ogóle wzajemnego wychowywania się ludzi: chodzi właśnie o szukanie celów prawdziwych czyli prawdziwych dóbr jako celów działania i o znajdowanie oraz o pokazywanie dróg do ich realizacji.

Ale właśnie w tej działalności wychowawczej, zwłaszcza gdy chodzi o wychowanie małych dzieci, nie wolno nigdy traktować osoby jako środka do celu. Zasada ta ma zasięg jak najbardziej powszechny: nikt nie może posługiwać się osobą jako środkiem do celu ani żaden człowiek, ani nawet Bóg-Stwórca. Właśnie ze strony Boga jest to najzupełniej wykluczone, gdyż On dając osobie naturę rozumną i wolną, przez to samo już zdecydował, że ona sama sobie będzie określać cele działania, a nie będzie służyła jako ślepe narzędzie cudzym celom. Skoro więc Bóg zamierza człowieka do jakichś celów skierować, wówczas przede wszystkim pozwala mu cele te poznać, tak aby człowiek mógł je uczynić swoimi i samodzielnie do nich dążyć. W tym leży między innymi najgłębsza logika objawienia: Bóg daje poznać człowiekowi cel nadprzyrodzony, ale decyzja dążenia do tego celu, jego wybór, jest pozostawiony woli człowieka. Dlatego też Bóg nie może człowieka zbawiać bez jego samodzielnego udziału.

Ta elementarna prawda: osoba nie może być środkiem działania w odróżnieniu od wszystkich innych przedmiotów działania, które nie są osobami — jest więc wykładnikiem naturalnego porządku moralnego. Dzięki niej porządek ten nabiera właściwości personalistycznych: porządek natury, w ramach której mieszczą się

również byty osobowe, musi posiadać takie właściwości. Może nie od rzeczy będzie dodać w tym miejscu, że przy końcu XVIII w. Immanuel Kant sformułował tę elementarną zasadę porządku moralnego w następującym imperatywie: postępuj tak, aby osoba nigdy nie była środkiem twego działania, ale zawsze tylko celem. W świetle poprzedzających wywodów zasada ta nie tyle winna być sformułowana w brzmieniu nadanym jej przez Kanta, ile raczej w brzmieniu następującym: ilekroć w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tylekroć pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale liczyć się z tym, że ona sama ma lub bodaj powinna mieć swój cel. Zasada ta w takim sformułowaniu stoi u podstaw wszelkiej właściwie pojętej wolności człowieka, a zwłaszcza wolności sumienia.

MIŁOŚĆ JAKO PRZECIWIEŃSTWO UŻYWANIA

Całe poprzedzające rozważanie na temat pierwszego znaczenia słowa „używać" daje nam tylko rozwiązanie negatywne problemu odniesienia do osoby: nie może ona być przedmiotem używania z tej racji, że rola ślepego narzędzia czy też środka do celu zamierzonego przez inny podmiot sprzeciwia się jej naturze. Jeśli z kolei szukamy pozytywnego rozwiązania tego samego problemu, wówczas zarysowuje się — ale to tylko jakby w pierwszym rzucie — miłość jako jedyne wyraźne przeciwieństwo używania osoby w roli środka do celu czy narzędzia własnego działania. Wiadomo bowiem, że można dążyć do tego, ażeby druga osoba chciała tego samego dobra, którego ja chcę. Rzecz jasna, iż ten mój cel musi ona poznać i uznać jako dobro, musi go uczynić również swoim celem. Wówczas pomiędzy mną a ową osobą rodzi się szczególna więź: więź wspólnego dobra i wspólnego celu, który nas łączy. Ta szczególna więź nie ogranicza się do tego tylko, że razem dążymy do wspólnego dobra, ale obejmuje „od wewnątrz" osoby działające — i wówczas stanowi ona istotny rdzeń wszelkiej miłości. W każdym razie żadna miłość między osobami nie da się pomyśleć bez jakiegoś wspólnego dobra, które je łączy. To właśnie dobro jest równocześnie celem, jaki obie te osoby wybierają. Takie wspólne, świadome wybieranie celu przez różne osoby sprawia, że stają one względem siebie na równi, a przez to samo wyklucza, aby któraś z nich podporządkowywała sobie inną. Obie natomiast (chociaż osób związanych wspólnym celem może być więcej niż dwie) — są niejako równomiernie i równorzędnie podporządkowane owemu dobru, które stanowi wspólny cel. Kiedy patrzymy na człowieka,

wówczas dostrzegamy u niego elementarną potrzebę dobra, naturalny pęd i dążność do niego — to jeszcze nie świadczy o zdolności miłowania. U zwierząt obserwujemy przejawy instynktu idące w analogicznym kierunku. Ale sam instynkt nie stanowi jeszcze o zdolności miłowania. W ludziach tkwi taka zdolność związana z wolną wolą. O zdolności miłowania stanowi to, że człowiek gotów jest świadomie szukać dobra z innymi i podporządkować się temu dobru ze względu na innych. Miłość jest wyłącznym udziałem osób.

Niemniej miłość nie jest niczym gotowym we wzajemnych stosunkach pomiędzy ludźmi. Jest ona naprzód zasadą czy też ideą, do której ludzie muszą niejako podciągać swe postępowanie, jeżeli chcą je uwolnić od nastawienia użytkowego czyli konsumpcyjnego (*consumo* łac.: zużywać) względem innych osób. Wróćmy na chwilę do przykładów wysuniętych poprzednio. W układzie „pracodawca — pracownik" tkwi poważne niebezpieczeństwo traktowania tego drugiego tylko jako środka, dowodzą tego różne organizacje pracy. Jeśli jednak pracodawca i pracownik ułożą całe swoje współżycie tak, że będzie w nim wyraźnie widać wspólne dobro, któremu obaj służą, wówczas niebezpieczeństwo traktowania osoby poniżej tego, czym ona naprawdę jest, zmniejszy się i zbliży niejako do zera. Miłość bowiem będzie stopniowo wypierać w postępowaniu obu zainteresowanych stron nastawienie czysto użytkowe czy też konsumpcyjne względem osoby pracownika. W przykładzie tym wiele uproszczono, pozostawiając sam tylko rdzeń zagadnienia — ale on jest właśnie dla tego zagadnienia istotny. Podobnie będzie w przykładzie drugim, gdzie chodzi o stosunek dowódcy do żołnierza. Jeśli łączy ich obu pewna zasadnicza postawa miłości (nie chodzi oczywiście o samo uczucie miłości) wywołana obustronnym szukaniem tego wspólnego dobra, jakim w danym wypadku jest obrona ojczyzny, wówczas nie można mówić ze strony dowódcy tylko o posługiwaniu się osobą żołnierza jako ślepym narzędziem czy środkiem do celu, po prostu dlatego, że obaj zarówno pragną tego samego.

Całe to rozważanie trzeba z kolei przenieść do układu „kobieta—mężczyzna", który stanowi, jak powiedziano, kanwę całej etyki seksualnej. Również i w tym układzie tylko miłość może wykluczyć używanie osoby przez osobę, np. kobiety przez mężczyznę lub na odwrót. Ale miłość w swojej najbardziej elementarnej i zarazem najbardziej zasadniczej postaci to nic innego jak wspólny stosunek do tego samego dobra, które oboje wybierają jako cel i jemu się podporządkowują. Bez wspólnego dobra nie może być miłości osób. Nie ma bez niego również i miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną.

Prawda ta rzutuje w stronę idei i instytucji małżeństwa. W małżeństwie miłość łączy dwie osoby — kobietę i mężczyznę tak, że stają się one „jednym ciałem", wspólnym podmiotem życia seksualnego. Układa się ono jako współżycie cielesne, w którym mężczyzna i kobieta używają popędu seksualnego. Mężczyzna i kobieta mogą być wspólnym podmiotem używania seksualnego, a jednak osoba kobiety nie może być przy tym traktowana jako przedmiot użycia dla mężczyzny ani też na odwrót. Jest to główny problem etyki małżeńskiej, a w szerszym ujęciu całej etyki seksualnej. Jeśli się tego problemu nie uchwyci, wówczas nie sposób zrozumieć całej nauki Ewangelii na temat moralności seksualnej oraz tych wszystkich reguł postępowania, jakie w tej dziedzinie głosi Kościół.

Wydaje się, że dziedzina seksualna nastręcza szczególnie wiele okazji po temu, ażeby osoba stała się nawet mimowiednie przedmiotem używania, i dlatego też należy dziedzinę tę traktować ze szczególną wnikliwością, pieczołowitością i sumiennością. Każdy człowiek, kobieta czy mężczyzna, musi tutaj walczyć o wspólne dobro wszystkich ludzi. Tym najbliższym dobrem jest w danym wypadku „człowieczeństwo" oraz zawarta w nim wartość osoby. Gotowość miłowania w sensie najbardziej podstawowym utożsamia się z gotowością podporządkowania się temu dobru. Przeciwieństwem tej gotowości jest egoizm czyli wyłączne nastawienie na dobro własne, jednostkowe, bez liczenia się z innymi osobami, bez gotowości podporządkowania się dobru wspólnemu. Egoizm ten w dziedzinie seksualnej utożsamia się zawsze bardzo wyraźnie z odniesieniem do osoby drugiej płci jako do przedmiotu użycia.

DRUGIE ZNACZENIE SŁOWA „UŻYWAĆ"

Ażeby pełniej zdać sobie z tego sprawę, należy rozważyć jeszcze drugie znaczenie, w jakim występuje często słowo „używać". Człowiek działa, a działając spełnia różnorodne czyny, dąży do swych celów i posługuje się przy tym różnymi środkami. Jest to jakby jeden profil ludzkiego działania — profil obiektywny. Obok niego występuje jednak profil drugi — subiektywny. I temu z kolei należy się przyjrzeć, aby dobrze uchwycić drugie znaczenie słowa „używać".

Oto, jak wiadomo, człowiek jest istotą osobową obdarzoną swoistym wnętrzem. Węzłowe punkty tego wnętrza to myślenie czyli poznawcze ujmowanie prawdy oraz samostanowienie. Z nich to wyrasta obiektywny profil każdego pełnowartościowego czynu ludzkiego. Myśleniu jednak i samostanowieniu, a więc także i dzia-

łaniu, towarzyszą różnorodne momenty czy też stany emocjonalno-afektywne. Wyprzedzają one samo działanie, idą z nim w parze lub wreszcie odzywają się w świadomości człowieka wówczas, gdy działanie już się zakończyło. Same te momenty czy stany emocjonalno-afektywne są jakby osobnym wątkiem, który w całą obiektywną strukturę ludzkich czynów wplata się i wdziera z wielką czasem mocą i natarczywością. Sam czyn obiektywny byłby nieraz czymś bladym i prawie niezauważalnym dla świadomości człowieka, gdyby nie uwydatniły go i nie zarysowały ostro w tej świadomości różnorodnie zabarwione przeżycia emocjonalno-afektywne (czyli wzruszeniowo-uczuciowe). Co więcej, owe wzruszeniowe i uczuciowe momenty czy też stany ludzkiego wnętrza wywierają zwykle jakiś wpływ na same obiektywne czyny człowieka.

Problemu tego nie zamierzam w tym miejscu osobno analizować, jakkolwiek w toku całej książki niejednokrotnie trzeba będzie do niego powrócić. W tym miejscu natomiast trzeba skierować uwagę na jedno tylko. Otóż te momenty i stany emocjonalno-afektywne, które tak wiele znaczą we wnętrzu człowieka-osoby, zabarwione są z reguły w sposób dodatni lub ujemny, tak jakby zawierały w sobie dodatni lub ujemny ładunek wewnętrzny. Ładunkiem dodatnim jest w danym wypadku przyjemność występująca w różnych postaciach oraz odcieniach, bądź więc jako zmysłowe nasycenie, bądź też jako uczuciowe zadowolenie lub jako głęboka, gruntowna radość. Przeciwieństwem przyjemności jest przykrość — negatywny ładunek wzruszeniowo-afektywny, który znów występuje w różnych postaciach, odmianach czy odcieniach jako zmysłowo doznawany ból, czy uczuciowe niezadowolenie lub też głęboki smutek.

Otóż przeżycia takie przenikają całe działanie człowieka zarówno wówczas, gdy ma ono za przedmiot rzeczy, jak i wówczas, gdy przedmiotem tego działania są osoby. Należy tutaj od razu zwrócić uwagę na szczególne bogactwo, różnorodność oraz intensywność owych momentów i stanów emocjonalno-afektywnych wówczas, gdy przedmiotem naszego działania jest osoba drugiej płci. Zabarwiają one wtedy to działanie w swoisty sposób i nadają mu jakąś szczególną wyrazistość. Dotyczy to zwłaszcza niektórych działań najbliżej związanych z wzajemnym obcowaniem osób różnej płci oraz z samym współżyciem seksualnym kobiety i mężczyzny. W obrębie tych działań szczególnie wyraźnie zarysowuje się to drugie znaczenie słowa „używać". „Używać" to znaczy przeżywać przyjemność w różnych odcieniach, tę przyjemność, która łączy się z działaniem oraz przedmiotem działania. Wiadomo, że we wzajemnym obcowaniu kobiety i mężczyzny oraz w ich współżyciu seksualnym tym przedmiotem działania jest zawsze osoba. Ona też staje

się właściwym źródłem przyjemności różnorodnie zabarwionej, czy nawet wręcz rozkoszy.

Samo to, że właśnie osoba jest dla osoby źródłem przeżyć o szczególnym ładunku emocjonalno-afektywnym, jest łatwo zrozumiałe. Przecież właśnie człowiek musi być dla człowieka równorzędnym przedmiotem — „partnerem" działania — owa równorzędność podmiotu i przedmiotu działania w szczególny sposób warunkuje miłość pomiędzy nimi. Nawet samej rozkoszy współżycia seksualnego nie wolno odrywać od całkowitego przedmiotu (— i podmiotu) działań związanych z tym współżyciem. To nie jest i nie może być przyjemność „czysto" zmysłowa, której dostarczają pewne „uczynki ciała", gdyż uczynki te w oderwaniu od osoby oraz od wzajemnego odniesienia osób nie są zdolne jej dostarczyć. Ów szczególnie intensywny ładunek wzruszeniowo-uczuciowy pozostaje w najściślejszym związku z faktem wzajemnego oddania się sobie osób, a oddanie to płynie z samej miłości, stanowi jakiś jej akt i dopełnienie.

Ale tutaj właśnie wyłania się poważne zagadnienie etyczne. Jest ono wyłącznym udziałem ludzi. Nie można mówić o maralności seksualnej wśród zwierząt. Tylko osoby różnej płci mogą obcować z sobą oraz współżyć seksualnie w sposób moralnie dobry lub też moralnie zły. Dzieje się tak dlatego, że osoba, która we współżyciu seksualnym, a także w całym obcowaniu kobiet i mężczyzn, stanowi „przedmiot" działania, może być w tym współżyciu i obcowaniu potraktowana, bodaj mimowiednie, tylko jako środek do celu. To „używać" w znaczeniu pierwszym. Ale osoba stanowi w danym wypadku przedmiot, który dostarcza podmiotowi działającemu przyjemności, wywołuje ów dodatki ładunek wzruszeniowo-afektywny. To „używać" w znaczeniu drugim. Obie te formy „używania" mogą tworzyć swoistą całość.

Takie odniesienie do osoby byłoby w dwójnasób przeciwne miłości, do której ona z natury ma prawo. W imię tego to właśnie prawa osoba nie może być dla innej osoby tylko środkiem do celu, w szczególnej zaś mierze nie może być środkiem do osiągnięcia samej rozkoszy seksualnej, samej przyjemności. Współżycie seksualne jako naturalne źródło tej rozkoszy musi być więc poddane bardzo ścisłej cenzurze etycznej. Celem tej cenzury będzie dokładne ustalenie, kiedy, w jakich warunkach, doznawanie owej rozkoszy nie sprzeciwia się tej miłości, jaka należy się osobie odmiennej płci, a kiedy z nią się kłóci. W tym drugim wypadku, kiedy znajdujemy się w kolizji z „miłowaniem" osoby, popadamy w jej „używanie".

Zadania etyki są w tej dziedzinie szczególnie ważkie, chodzi bowiem o to wielkie dobro wszystkich ludzi, jakim jest „człowie-

czeństwo" oraz związana z nim osobowość — wartość osoby. I jeśli etyka ma spełnić to zadanie, musi precyzyjnie odróżniać w całym bogactwie i różnorodności działań ludzkich związanych z dziedziną seksualną, to co jest miłością, od tego co nie jest miłością, ale tylko używaniem osoby — chociaż może nawet kryje się pod pozorem miłości i jej tytułem stara się też legitymować.

NORMA PERSONALISTYCZNA (PRZYKAZANIE MIŁOŚCI)

...Przykazanie miłości (które stanowi jedyne poniekąd przykazanie dane przez Chrystusa), odnosi się oczywiście również do dziedziny seksualnej współżycia ludzkiego. Ludzie na ogół uznają jego słuszność i wzniosłość, są przekonani, że to, co winno łączyć ludzi, a zwłaszcza kobietę i mężczyznę w małżeństwie, to właśnie miłość — a jednak miłości tej nadają nieraz interpretację mniej lub bardziej utylitarystyczną i to zarówno w praktyce jak i w teorii. Tymczasem przykazanie miłości przyjmuje tylko interpretację personalistyczną, w całym tym przykazaniu bowiem chodzi o stosunek osoby do osoby. Można by więc nazwać je normą personalistyczną, przyjmując, że norma to nie tylko sam nakaz, przepis czy też reguła postępowania, ale także to, co ten nakaz, przepis czy regułę uzasadnia. Otóż ewangeliczny nakaz brzmi: „będziesz miłował..." itd. — słowa są dobrze znane, a uzasadnieniem tak brzmiącego nakazu Chrystusa nie jest nic innego, jak tylko natura osoby i jej obiektywna wartość. Każda osoba, Boska czy ludzka, jest takim bytem, że właściwym i pełnowartościowym odniesieniem do niej jest tylko miłość. W Ewangelii chodzi właśnie o takie pełnowartościowe odniesienie do osoby, do Boga i do człowieka.

Natomiast nie jest takim pełnowartościowym odniesieniem do osoby sama sprawiedliwość. Domaga się ona, jak wiadomo, aby każdemu oddać to, co mu się słusznie należy. Ale główny akcent jest przy tym położony nie tyle na tego, komu to oddajemy, ile na to, co oddajemy. Sprawiedliwość raczej dotyczy rzeczy niż osób, chociaż do rzeczy odnosi się ze względu na osoby. Natomiast miłość dotyczy przede wszystkim samych osób. Zawiera się w niej afirmacja wartości osoby, uznanie tego jedynego w swym rodzaju dobra, jakim jest każda osoba. W takiej miłości, której uczy Ewangelia, zawiera się przede wszystkim uznanie tego dobra, jakim jest każda osoba, bez względu na istnienie jakiegoś stanu emocjonalno-afektywnego pod jej adresem. Przykazanie miłości jest przede wszystkim przedmiotowe, a nie podmiotowe, nie chodzi w nim tyle o stronę subiektywną miłości, ile o jej obiektywną treść. W tej obiektywnej treści przykazania miłości zawiera się

właśnie osoba — i stąd przykazanie to istotnie jest normą personalistyczną oraz główną podstawą wszelkiej prawdziwej moralności personalistycznej.

Przykazanie to nie dopuszcza żadną miarą interpretacji utylitarystycznej. Człowiek powinien być miłowany, wobec czego nie może być traktowany przez innego człowieka tylko jako środek do celu („używać"w znaczeniu pierwszym), to bowiem stawiałoby osobę poniżej tego, czym ona z samej natury jest. Człowiek może byc dla drugiego człowieka współpracownikiem, towarzyszem, współtwórcą życia, kobieta może być dla mężczyzny małżonką, towarzyszką życia, matką wspólnych dzieci, ale nie może być tylko środkiem, którym on posługuje się dla osiągnięcia jakichś swoich tylko celów. To samo odnosi się do kobiety ze względu na mężczyznę. Miłość domaga się celów wspólnych, powstaje i rozwija się na zasadzie wspólnego dobra. Człowiek nie może być traktowany przez innego człowieka tylko jako przedmiot dostarczający przyjemnie zabarwionych przeżyć, przyjemnie w znaczeniu zmysłowym czy też uczuciowym („używać" w drugim sensie), to bowiem również jest przeciwne miłości osoby. Nie znaczy to, że przykazanie miłości odrzuca czy też przekreśla całą stronę emocjonalno-afektywną miłości, że domaga się wykluczenia tych różnorodnych odcieni i odmian przyjemności, które niesie z sobą wzajemne obcowanie osób, a w szczególności wzajemne obcowanie osób różnej płci. Przykazanie miłości domaga się tylko gruntownego uporządkowania tych przeżyć oraz związanych z nimi przyjemności wedle obiektywnych wymagań, o których w ostatecznej instancji decyduje właśnie wartość osoby. Postaramy się wyświetlić to w niniejszej książce. Warto już może w tym miejscu napomknąć, że św. Augustyn w znamienny sposób odróżnił te dwie postawy: jedną — która zmierza do samej przyjemności bez względu na przedmiot, i tę nazwał *uti* (stąd: utylitaryzm), drugą — która znajduje radość w pełnowartościowym odniesieniu do przedmiotu właśnie dzięki temu, że odniesienie owo jest takie, jakiego domaga się ów przedmiot, i tę nazwał *frui*. Otóż istnieje zgodne z przykazaniem miłości odniesienie mężczyzny do kobiety oraz kobiety do mężczyzny, tak w małżeństwie jak i poza nim, a odniesienie takie jest właśnie dla obojga źródłem radości (*frui*). Przykazanie miłości wskazuje do niej drogę.

Przykazanie to jest poniekąd prawem natury, formułuje bowiem taką zasadę postępowania, której domaga się gruntownie rozumiany porządek natury. Jeśli grutownie rozumiemy, jakim dobrem jest osoba, wówczas nie możemy inaczej określać odniesienia do niej, jak tylko wedle zasady miłości. Sprawiedliwość sama tego

nie ujmuje: chodzi nie tylko o to, ażeby oddawać osobie to, co się jej należy, ale o to, aby ją samą afirmować, aby jej szczególną, ponad-konsumpcyjną i ponad-rzeczową wartość uwydatniać w całym postępowaniu. W ten sposób przykazanie miłości zawiera istotnie taką treść, jaka zawiera się w porządku natury, chociaż stanowi coś w tym porządku największego, najszlachetniejszego. I dlatego też przykazanie to odpowiada najszlachetniejszym aspiracjom natury ludzkiej. Równocześnie zaś żadne inne przykazanie nie jest narażone tak jak ono na wypaczenie swej właściwej treści. Miłość jest nie tylko wielką atrakcją dla człowieka, ale jest też trudnym zadaniem, któremu często nie umie sprostać, a częściej jeszcze nie zastanawia się dostatecznie nad jej właściwym znaczeniem i sensem. I dlatego też nieraz nawet przeciwieństwo miłości bierze za miłość. Dzieje się to szczególnie łatwo w dziedzinie seksualnej, gdzie różnorodne formy „używania" osoby bywają uznawane za miłość, o ile tylko łączy się z nimi odpowiedni nastrój uczuciowy czy też po prostu wybuch ludzkich namiętności.

Tymczasem przykazanie miłości domaga się miłości prawdziwej, konsekwentnej we wszystkich przejawach, we wszystkich myślach, uczuciach i uczynkach. Winna to być właśnie miłość sprawiedliwa. Sprawiedliwości bowiem nie sposób oddzielić od miłości. Nie można miłować osoby, jeśli się jej równocześnie nie oddaje tego, co jej się należy. Sprawiedliwość to jeszcze nie jest miłość, to jeszcze nie jest wszystko w odniesieniu osoby do osoby, ale stanowczo nie można twierdzić, że miłość wyklucza lub też znosi sprawiedliwość. Byłaby to wówczas zła miłość, miłość nieuporządkowana, na rzecz której można by tłumaczyć i usprawiedliwiać każde *uti*, każde odniesienie konsumpcyjne mężczyzny do kobiety czy też *vice versa*, każdą obiektywną krzywdę w dziedzinie współżycia i obcowania seksualnego. Rzekoma „miłość" wszystko to by pokrywała. Przykazanie miłości jednak stanowczo się temu przeciwstawia. Owszem, głosi ono wyraźną miarę w całym porządku miłowania. Najwyższym wykładnikiem tej miary jest oczywiście obiektywna wartość miłowanej osoby. Dlatego Bóg winien być miłowany ponad wszystko, jest bowiem dobrem ze wszechmiar, a każdy człowiek na miarę tego dobra, jakim on obiektywnie jest. Ponieważ wszyscy ludzie są zasadniczo dobrem tej samej miary, stąd zasada miłowania bliźniego jak siebie samego.

Przykazanie miłości odnosi się na pewno również do dziedziny seksualnej życia i współżycia ludzi, stanowi ono najwyższą zasadę porządkującą ludzką miłość w tej również dziedzinie. Droga do uporządkowania tej miłości w teorii musi prowadzić poprzez gruntowną jej analizę, a w praktyce poprzez wychowanie oparte na

dobrej teorii. Ewangeliczne przykazanie miłości jest najściślej związane z całym tym poglądem na rzeczywistość, na byt i na dobro, na Boga i na człowieka, z jakim spotykamy się w Ewangelii. Tylko też w ramach tego całkowitego spojrzenia na rzeczywistość tłumaczą się zawarte w Ewangelii i nauczane przez Kościół zasady moralności seksualnej. Ich sens istotny to nie zakazywanie przyjemności, ale wskazywanie dróg do miłości człowieka jako stworzonej na podobieństwo Boże osoby. Miłość ta według Ewangelii nie jest i nie może być czymś wyizolowanym i ostatecznym. Człowiek pozostaje w odniesieniu do samego Boga, odniesienie to jest czymś naturalnym dla jego rozumnej istoty, może jednak i powinno się kształtować w sposób nadnaturalny. To problem Łaski, bez którego nie można w pełni pomyśleć człowieka i jego miłości w ramach tego realizmu, z jakim spotykamy się w Ewangelii. Nie można też bez udziału Łaski pomyśleć realizacji owej miłości, jaka na podłożu naturalnej skłonności kształtuje się pomiędzy kobietą a mężczyzną. Katolicka moralność seksualna mówi nie tylko o regułach postępowania, o nakazach i przepisach, ale przede wszystkim o tych realnych siłach, dzięki którym ta trudna miłość może się ukształtować. Tej prawdy, że ona jest trudna, nie taimy od początku.

Przykazanie miłości to norma personalistyczna. Stawia ono w sposób lapidarny zasadniczy problem ludzkiej moralności: problem stosunku do osoby. Świat osób różni się zasadniczo od świata rzeczy, stąd i odniesienie do osoby musi być zasadniczo różne od stosunku do rzeczy. Świat osób czerpie swą właściwą wielkość z Boga. Wielkość tej Osoby rzuca światło na wielkość każdej osoby ludzkiej („ja" i „bliźni"), rzuca też światło na wielkość ludzkiej miłości. W świetle Ewangelii musi się dojrzeć tę jedną podstawową prawdę o miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną — że jest to mianowicie, a w każdym razie powinna być miłość wielka. Chodzi w tym wypadku o jej obiektywną wielkość, tę, która wynika z przedmiotu tej miłości. Przedmiotem miłości jest osoba, jest konkretny człowiek, kobieta dla mężczyzny, mężczyzna dla kobiety — ale przedmiotem miłości według Ewangelii jest też Bóg. Jedna miłość od drugiej nie pozwala się odizolować — wrócimy jeszcze do tej sprawy w rozdziale IV. Izolacja taka powodowałaby zasadnicze zagrożenie samej ludzkiej miłości: bardzo łatwo mogłaby ona wówczas przestać być miłością prawdziwą, a zachować tylko jej zmysłowo-uczuciowe pozory, które samej istoty miłości jednak nie zawierają w dostatecznej mierze. W każdym razie Ewangelia zobowiązuje nas do tego, ażeby całą sprawę miłości pomiędzy mężczyzną a kobietą traktować jako sprawę wielką i nie dopuszczać do jej pomniejszenia ani dewaluacji.

ANALIZA ETYCZNA MIŁOŚCI

AFIRMACJA WARTOŚCI OSOBY

Istnieje w etyce współczesnej znamienna tendencja, którą określamy mianem sytuacjonizmu [3]. Pozostaje ona w ścisłym związku z filozofią egzystencjalistyczną. Egzystencja ludzka składa się z całego szeregu sytuacji, które same z siebie stanowią już jakby normę działania. Trzeba je przyjąć i przeżyć w całej ich zawartości nie oglądając się na nic takiego, co znajduje się poza tą konkretną sytuacją. To co jest „poza sytuacją", przez to samo, że jest poza nią, nie pozwala się w niej zmieścić i do niej zastosować; życie ludzkie nie przyjmuje żadnych ogólnych i abstrakcyjnych norm, które właśnie znajdują się „poza sytuacją" — są one zbyt sztywne i „esencjalne", podczas gdy życie jest zawsze na wskroś konkretne i egzystencjalne. Jeżeli by powyższe założenia zastosować do naszego problemu, wówczas miłość kobiety i mężczyzny jako swoisty fragment ich egzystencji (czy też współ-egzystencji) składałaby się z szeregu sytuacji, które same już stanowiłyby o jej wartości. Te sytuacje psychologiczne byłyby czymś ostatecznym, gdy chodzi o strukturę miłości seksualnej oraz o jej treść. Każda sytuacja w rozwoju owej miłości byłaby równocześnie normą, poza którą nie sposób szukać czegoś więcej i czegoś głębiej.

Stanowisko powyższe nie jest zgodne z doświadczeniem. Miłość w ujęciu psychologicznym stanowi istotnie zawsze jakąś sytuację, jak to już stwierdzono powyżej — jest to sytuacja „wnętrza" ludzkiego, ale ma ona zawsze swoje zewnętrzne uwarunkowania. Ponieważ jednak miłość zmierza do pełnej integracji w życiu wewnętrznym osoby, zatem sama sytuacja psychologiczna jest wewnętrznie podporządkowana gruntownej potrzebie prawdy obiektywnej. Dzięki temu zaś miłość może i musi być również normą — nie tylko sytuacją. Tak właśnie problem ten jest ujęty w Ewangelii, gdzie miłość stanowi największe przykazanie, a treść tego przykazania pozwala nam określić je jako normę personalistyczną (osoba jest takim bytem, że w sposób właściwy odnosimy się doń tylko „miłując", a nigdy „używając"). Była już o tym mowa w rozdziale I. Jeśli przeto chodzi o miłość pomiędzy kobietą a mężczyzną, to trzeba się zgodzić na dwa znaczenia słowa „miłość"; miłość jest zawsze jakąś sytuacją w znaczeniu psychologicznym i równocześnie

---

[3] Jest to fragment rozdziału II, który nosi tytuł „Osoba a miłość". Składa się on z § 1 pt. „Analiza ogólna miłości", § 2 pt. „Analiza psychologiczna miłości", i z § 3 pt. „Analiza etyczna miłości". Drukujemy z tego rozdziału fragmenty § 3.

winna posiadać wartość etyczną. Miłość w znaczeniu pierwszym musi być podporządkowana miłości w znaczeniu drugim, w przeciwnym bowiem razie nie ma mowy o właściwej integracji miłości. W rezultacie więc bez osiągnięcia pełni etycznej nie może też być mowy o pełnej psychologicznej miłości. Zarówno gdy patrzymy na nią jako na konkretną sytuację, jak też gdy rozumiemy przez miłość cały ciąg, cały szereg sytuacji — każda z tych sytuacji i wszystkie one razem o tyle są psychologicznie dojrzałe i całkowite, o ile w każdej z nich i we wszystkich razem miłość posiada swą etyczną wartość. Sama sytuacja psychologiczna nie stanowi normy miłości, ale podlega normie miłości.

Wartość samej osoby należy ściśle odróżnić od różnych wartości, które tkwią w osobie. Są to wartości wrodzone lub nabyte, a łączą się z całą złożoną strukturą bytu ludzkiego. Wartości te jak widzieliśmy dochodzą do głosu w miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną — wskazała na to jej analiza psychologiczna. Miłość kobiety i mężczyzny opiera się na wrażeniu, w parze z którym idzie wzruszenie, a jego przedmiotem zawsze jest wartość. W danym wypadku chodzi o wartość „seksualną", miłość kobiety i mężczyzny wyrasta bowiem na podłożu popędu seksualnego. Wartość „seksualna" wiąże się bądź z „całym człowiekiem drugiej płci", bądź też w szczególnej mierze zwraca się do jego „ciała jako do możliwego przedmiotu użycia". Wartość osoby różni się od wartości seksualnej bez względu na to, czy ta ostatnia nawiązuje do zmysłowości czy też do uczuciowości człowieka. Wartość osoby związana jest z całym bytem osoby a nie z płcią, płeć zaś jest tylko właściwością bytu.

Dzięki temu każda osoba drugiej płci posiada przede wszystkim wartość jako osoba, a później dopiero posiada jakąś wartość seksualną. Psychologicznie biorąc miłość kobiety i mężczyzny oznacza takie przeżycie, któreześrodkowuje się wokół reakcji na wartość seksualną. W polu widzenia tego przeżycia osoba zarysowuje się przede wszystkim jako „człowiek drugiej płci", jeśli nawet nie uwydatnimy przede wszystkim tej reakcji, która ma za przedmiot „ciało jako możliwy obiekt użycia". Równocześnie rozum wie, że ten „człowiek drugiej płci" jest osobą. Wiedza ta ma charakter umysłowy, pojęciowy — osoba jako taka nie jest treścią wrażenia, tak jak treścią samego wrażenia nie jest byt jako taki. Ponieważ więc „osoba" nie jest treścią samego wrażenia, ale tylko przedmiotem wiedzy pojęciowej, przeto również reakcja na wartość osoby nie może być czymś tak bezpośrednim jak reakcja na wartość seksualną związaną z „ciałem" tej konkretnej osoby, lub też szerzej biorąc z tym całościowym zjawiskiem, jakie stanowi „człowiek dru-

giej płci" („kobieta", „mężczyzna"). Inaczej działa na sferę emocjonalną w człowieku to, co jest wprost zawarte we wrażeniu, a inaczej to, co odkrywa w nim pośrednio umysł. Niemniej ta prawda że „człowiek drugiej płci" jest osobą, jest kimś, różnym od jakiejkolwiek rzeczy, tkwi również w świadomości i ona to właśnie wywołuje potrzebę integracji miłości seksualnej, domaga się, aby cała zmysłowo-uczuciowa reakcja na człowieka drugiej płci była niejako podciągnięta do tej prawdy, że człowiek ten jest osobą.

Tak tedy w każdej sytuacji, w której przeżywamy wartość „seksualną" jakiejś osoby, miłość domaga się integracji, czyli włączenia tej wartości w wartość osoby, owszem — podporządkowania jej względem wartości osoby. I w tym się właśnie wyraża podstawowy rys etyczny miłości: jest ona afirmacją wartości osoby, bez tego zaś nie jest miłością. Jeżeli jest nasycona właściwym odniesieniem do wartości osoby — to odniesienie nazwaliśmy tutaj afirmacją — wówczas miłość jest w całej pełni sobą, jest miłością „integralną". Jeżeli natomiast „miłość" nie jest przeniknięta ową afirmacją wartości osoby, wówczas jest jakąś miłością zdezintegrowaną, a właściwie nie jest miłością, chociaż odnośne reakcje czy też przeżycia mogą mieć jak najbardziej „miłosny" (erotyczny) charakter.

Odnosi się to w szczególnej mierze do miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną. Wiadomo, że na podłożu popędu seksualnego rodzi się zarówno u mężczyzny jak u kobiety przeżycie wartości „seksualnej", przeżycie o różnym zabarwieniu subiektywnym, które już nazywamy miłością. Będzie to jednak „miłość" w znaczeniu zmysłowo-witalnym, która właściwie jest tylko pożądaniem, będzie to miłość uczuciowa — jak długo wszakże odnośne przeżycia zmysłowe czy też uczuciowe nie są przeniknięte i odpowiednio nasycone afirmacją wartości osoby, tak długo nie mamy do czynienia z miłością w pełnym znaczeniu tego słowa. Miłość bowiem w pełnym znaczeniu tego słowa jest cnotą, a nie tylko uczuciem ani też tym bardziej tylko podnieceniem zmysłów. Cnota tworzy się w woli i dysponuje zasobami jej duchowej potencjalności — czyli stanowi autentyczne zaangażowanie wolności osoby-podmiotu płynące z prawdy o osobie-przedmiocie. Miłość jako cnota żyje w woli nastawieniem na wartość osoby — ona więc jest źródłem tej afirmacji osoby, która przenika wszystkie reakcje, przeżycia i całe w ogóle postępowanie.

Tak też dzieje się we wzajemnym obcowaniu kobiety i mężczyzny. Miłość, która jest cnotą, nawiązuje do miłości uczuciowej oraz do tej, która zawiera się w pożądaniu zmysłowym. Nie chodzi bowiem w porządku etycznym bynajmniej o to, aby zatrzeć lub pominąć wartość „seksualną" na którą reagują zmysły i uczucie. Cho-

dzi tylko o to, ażeby wartość tę mocno związać z wartością osoby, skoro miłość zwraca się nie do samego „ciała" ani też nawet nie do samego „człowieka drugiej płci", ale zwraca się właśnie do osoby. Co więcej — tylko przez zwrot do osoby miłość jest miłością. Nie jest miłością przez zwrot do samego „ciała" osoby, tu bowiem wyraźnie się uwydatnia chęć używania, która zasadniczo jest miłości przeciwna. Nie jest też jeszcze miłość sobą przez sam zwrot uczuciowy w stronę człowieka drugiej płci — wówczas jest ona tylko uczuciem miłości, ale cnotą jeszcze nie jest. Wiadomo przecież, że to uczucie oparte tak mocno na wrażeniu i odczuciu „kobiecości" czy też „męskości" może się z czasem jakby wyczerpać w świadomości emocjonalnej tak mężczyzny jak i kobiety, jeżeli nie jest mocno związane z afirmacją osoby — tej mianowicie osoby, której mężczyzna zawdzięcza przeżycie „kobiecości", czy też tej, której kobieta zawdzięcza przeżycie „męskości".

Uczuciowość seksualna porusza się wciąż wśród wielu takich przeżyć, wśród wrażeń odbieranych od wielu osób. Podobnie też zmysłowość porusza się wśród wielu „ciał", w obecności których budzi się odczucie „przedmiotu możliwego użycia". Właśnie dlatego miłość nie może opierać się na samej zmysłowości ani nawet na samej uczuciowości. I jedna i druga bowiem w jakiś sposób rozmija się z osobą, nie dopuszcza lub bodaj nie doprowadza do jej zaafirmowania. Dzieje się tak mimo tego, że miłość uczuciowa zdaje się tak bardzo przybliżać do człowieka i tak bardzo też przybliżać człowieka. A przecież i ona przybliżając „człowieka", może łatwo rozmijać się z „osobą". Obserwacja życia nasuwa bowiem myśl, że miłość uczuciowa zapala się, zwłaszcza u ludzi o pewnym pokroju psychiki niejako od samego zjawiska „człowiek", jeśli ono nasycone jest odpowiednim ładunkiem „kobiecości" lub „męskości" — ale sama z siebie miłość ta nie posiada takiej dojrzałej spoistości wewnętrznej, jakiej domaga się pełna prawda o osobie będącej właściwym przedmiotem miłości.

Afirmacja wartości osoby, w której znajduje odzwierciedlenie pełna prawda o przedmiocie miłości, musi sobie dopiero zyskiwać pozycję wśród tych przeżyć erotycznych, których podmiotem najbliższym jest bądź zmysłowość bądź też uczuciowość człowieka. Afirmacja wartości osoby idzie przy tym w dwóch zwłaszcza kierunkach, wyznaczając w ten sposób najogólniej główne tereny moralności seksualnej. Z jednej strony idzie ona w kierunku pewnego opanowania tych przeżyć, których bezpośrednim źródłem jest zmysłowość i uczuciowość człowieka. Zadanie jest tutaj o tyle trudne, że reakcje zmysłowości i uczuciowości mają za przedmiot wartość seksualną przekazaną w sposób bezpośredni, doświadczalny i oglą-

dowy, we wrażeniu, gdy tymczasem wartość osoby jest ujęta tylko w pojęciu, a więc w sposób pośredni, nieoglądowy, abstrakcyjny. Dlatego też przeżycie wartości osoby jest z reguły psychologicznie słabsze od przeżycia wartości seksualnej — mniej wyraziście zarysowuje się w świadomości i dlatego z mniejszą też energią bierze w posiadanie wolę (większa energia nie oznacza jednak bynajmniej większej gruntowności — tu przewagę ma rozum i stąd „szanse" wartości osoby).

Drugi kierunek, w którym rozwija swą działalność afirmacja wartości osoby jest to kierunek wyboru zasadniczego życiowego powołania. Powołanie życiowe osoby związane jest bowiem na ogół z udziałem innej osoby czy też innych osób w jej życiu. I tutaj właśnie najwięcej dzieje się przez afirmację wartości osoby, afirmacja ta jest bowiem bezpośrednią podstawą wyboru tej osoby czy też tych osób, które mają posiadać główny udział w moim życiu. Kiedy np. Adam Chmielowski po ciężkich walkach wewnętrznych, wybrał w końcu służbę dla ludzi najbardziej upadłych i opuszczonych, wówczas ten wybór płynął z jakiejś afirmacji wartości osoby. Kiedy Janusz Korczak wybrał jako lekarz działalność w swym sierocińcu, to i ta decyzja miała podstawę w afirmacji wartości osoby — znów ona zdecydowała o wyborze tych osób, które na pewnym bodaj etapie jego życia miały w tym życiu największy udział.

Przykłady te nie zostały wzięte z dziedziny, nad którą przede wszystkim zastanawiamy się w tej książce. Jasne jest jednak, że gdy mężczyzna „y" wybiera kobietę „x" na towarzyszkę swego całego życia, wówczas przez to samo określa osobę, która w jego życiu będzie miała największy udział, i wyznacza kierunek swego życiowego powołania. Kierunek ten jak najściślej łączy się z osobą, nie może przeto zarysować się bez afirmacji jej wartości. Ponieważ ta sprawa interesuje nas przede wszystkim w niniejszej książce, przeto z kolei jej też musimy poświęcić gruntowne rozważanie. Afirmacja wartości osoby musi stać u podstaw małżeństwa. Nie spotkamy się z nią tam jednakże, jeżeli nie będzie ona dostatecznie przenikać wszystkich dziedzin obcowania i współżycia osób różnej płci. Do nich wszystkich musi sięgnąć etyka seksualna wychodząc z założeń normy personalistycznej.

PRZYNALEŻNOŚĆ OSOBY DO OSOBY

W pierwszej ogólnej części analizy miłości stwierdzono, że istota jej realizuje się najgłębiej w oddaniu osoby miłującej osobie umiłowanej. Ta forma miłości, którą nazwano miłością oblubieńczą,

różni się od innych jej form i przejawów zupełnie swoistym ciężarem gatunkowym. Zdajemy sobie z tego sprawę wówczas, gdy rozumiemy wartość osoby. Wartość osoby, jak powiedziano, pozostaje w najściślejszym związku z bytem osoby. Z natury, czyli z racji tego, jakim jest bytem, osoba jest panem siebie samej (*sui iuris*) i nie może być odstąpiona innej ani też zastąpiona przez inną w tym, co domaga się udziału jej własnej woli i zaangażowania jej osobowej wolności (*alteri incommunicabilis*). Otóż miłość niejako wyrywa osobę z tej naturalnej nienaruszalności i nieodstępności. Miłość bowiem sprawia, że osoba właśnie chce siebie oddać innej — tej, którą kocha. Chce niejako przestać być swoją wyłączną własnością, a stać się własnością tej drugiej. Oznacza to pewną rezygnację z owego *sui iuris* oraz z owego *alteri incommunicabilis*. Miłość idzie poprzez taką rezygnację kierując się jednak tym głębokim przeświadczeniem, że „rezygnacja" ta prowadzi nie do pomniejszenia i zubożenia, ale wręcz przeciwnie do rozszerzenia i wzbogacenia egzystencji osoby. Jest to jakby prawo „ekstazy" — wyjścia z siebie, aby tym pełniej bytować w drugim. W żadnej innej formie miłości prawo to nie realizuje się w sposób tak wyraźny jak w miłości oblubieńczej.

Miłość pomiędzy kobietą a mężczyzną idzie również w tym kierunku. Zwracaliśmy już kilkakrotnie uwagę na jej szczególną intensywność w znaczeniu psychologicznym. Intensywność ta tłumaczy się nie tylko biologiczną siłą popędu seksualnego, tłumaczy się ona również naturą tej formy miłości, która tutaj dochodzi do głosu. Zarysowujące się tak wyraziście w świadomości przeżycia zmysłowe i uczuciowe stanowią tylko zewnętrzny wyraz i zewnętrzny również sprawdzian tego, co dokonuje się najbardziej we wnętrzu osób. Oddanie siebie, swojej własnej osoby, może być pełnowartościowe tylko wówczas, gdy jest udziałem i dziełem woli. Właśnie bowiem dzięki swej wolnej woli osoba jest panią siebie samej (*sui iuris*), jest kimś nie-odstępnym i nieprzekazywalnym (*alteri incommunicabilis*). Miłość oblubieńcza, miłość oddania, w szczególnie dogłębny sposób angażuje wolę. Wiadomo, że trzeba tutaj zadysponować całym swoim „ja", trzeba „duszę dać" — mówiąc językiem Ewangelii.

W przeciwieństwie bowiem do tych poglądów, które ujmując cały problem seksualny powierzchownie, widzą samo tylko oddanie się cielesne kobiety mężczyźnie jako ostatni krok „miłości" (— erotyki), wypada tutaj koniecznie mówić o wzajemnym oddaniu się oraz o wzajemnej przynależności dwojga o s ó b. Nie obustronne używanie seksualne, w którym „x" oddaje swe ciało w posiadanie „y", aby oboje mogli zaznać przy tym maximum rozkoszy zmysło-

wej — ale właśnie wzajemne oddanie się i wzajemne przynależenie do siebie osób: to jest całkowite i pełne ujęcie natury miłości oblubieńczej, która znajduje swe dopełnienie w małżeństwie. W ujęciu przeciwnym z góry zostaje przekreślona miłość na rzecz samego użycia (w pierwszym i drugim znaczeniu słowa „używać"). Miłość nie może się wyrażać w samym używaniu, choćby nawet obustronnym i równoczesnym. Wyraża się ona natomiast prawidłowo w zjednoczeniu osób. Owocem zjednoczenia jest ich wzajemna przynależność, której wyrazem (między innymi) jest pełne współżycie seksualne — nazywamy je współżyciem lub obcowaniem małżeńskim, gdyż jak zobaczymy tylko w małżeństwie jest ono na swoim miejscu.

Z punktu widzenia etycznego chodzi tutaj przede wszystkim o to, aby nie odwracać naturalnej kolejności faktów ani też, aby żadnego z nich w tej kolejności nie pomijać. Naprzód więc musi być osiągnięte przez miłość zjednoczenie osób, kobiety i mężczyzny, a dopiero wyrazem takiego dojrzałego zjednoczenia może być współżycie seksualne obojga. Warto w tym miejscu przypomnieć to, co już zostało powiedziane na temat obiektywnego i subiektywnego profilu miłości. Miłość w profilu subiektywnym jest zawsze jakąś sytuacją psychologiczną, przeżyciem wywołanym przez jakąś wartość „seksualną" i wokół niej skoncentrowanym w podmiocie czy też w dwóch podmiotach obustronnie przeżywających miłość. Miłość w profilu obiektywnym jest faktem międzyosobowym, jest wzajemnością i przyjaźnią opartą o jakąś wspólnotę w dobru — jest więc zawsze zjednoczeniem i przynależnością dwojga osób. Na miejsce profilu obiektywnego nie można podstawić dwóch profilów subiektywnych ani też ich sumy — są to dwa zupełnie różne „przekroje" miłości.

Profil obiektywny jest decydujący. Wypracowuje się on w dwóch podmiotach, oczywiście poprzez całe owo bogactwo przeżyć zmysłowo-uczuciowych, które należą do profilu subiektywnego miłości, ale z nimi się nie utożsamia. Przeżycia zmysłowe mają swoją własną dynamikę pożądawczą związaną z czuciem oraz z seksualną żywotnością ciała. Przeżycia uczuciowe mają też swój własny rytm — zmierzają do stworzenia tego dodatniego nastroju, który daje poczucie bliskości umiłowanej osoby i jakiegoś spontanicznego porozumienia się z nią. Miłość natomiast zmierza do zjednoczenia osób, zmierza do tego zjednoczenia przez wzajemne ich oddanie się sobie. Jest to fakt o głębokim znaczeniu obiektywnym, wręcz ontologicznym i dlatego też należy do obiektywnego profilu miłości. Przeżycia zmysłowe i uczuciowe nie utożsamiają się z nim, chociaż tworzą zespół warunków, wśród których fakt ten staje się rzeczy-

wistością. Równocześnie jednak istnieje też problem inny, wręcz odwrotny poniekąd: jak utrzymać i jak ugruntować tę wzajemną przynależność osób „y" i „x" wśród tych wszystkich reakcji i przeżyć zmysłowo-uczuciowych, które same z siebie odznaczają się dużą ruchliwością i zmiennością.

I tutaj znów wyrasta to zagadnienie, które już zostało naświetlone uprzednio: wartość seksualna, która w różnej postaci stanowi jakby ośrodek krystalizacyjny zmysłowo-uczuciowych przeżyć erotycznych, musi być mocno zespolona w świadomości i woli z odniesiem do wartości osoby — tej osoby, która niejako dostarcza treści tamtych przeżyć. Wówczas dopiero można myśleć o zjednoczeniu osób i o ich przynależności. Bez tego zaś „miłość" ma znaczenie tylko erotyczne, a nie ma znaczenia istotnego czyli osobowego: prowadzi do „zjednoczenia" seksualnego, ale bez pokrycia w prawdziwym zjednoczeniu osób. Sytuacja taka ma charakter utylitarny, o wzajemnym stosunku osób stanowi realizacja tego, co mieści się w słowie „używać" (uwzględniając oba znaczenia tego słowa). Wówczas „x" przynależy do „y" jako przedmiot użycia, a „x" dając „y-owi" sposobność do użycia, stara się sama znaleźć w tym przyjemność. Nastawienie takie po obu stronach jest z gruntu przeciwne miłości, a o zjednoczeniu osób nie można wówczas mówić. Wręcz przeciwnie — wszystko jest jakby przygotowane do konfliktu obustronnych interesów — czeka tylko na wybuch. Do czasu tylko można ukryć egoizm — egoizm zmysłów czy też egoizm uczuć — w zakamarkach fikcyjnej struktury, którą z całą pozornie dobrą wiarą nazywa się „miłością". Z czasem jednak musi się okazać cała nierzetelność tej budowy. Jest to zaś jedno z największych cierpień — gdy miłość okazuje się nie tym, za co się ją uważało, ale czymś wręcz przeciwnym.

Chodzi o to, ażeby uniknąć takich rozczarowań. Miłość oblubieńcza, która niesie w sobie wewnętrzną potrzebę oddania własnej osoby drugiemu człowiekowi — potrzeba ta krystalizuje się pomiędzy kobietą a mężczyzną również w oddaniu cielesnym i w pełnym współżyciu seksualnym — posiada swoją naturalną wielkość. Miarą tej wielkości jest wartość osoby, która daje siebie — a nie tylko skala rozkoszy zmysłowo-seksualnej, która z tym oddaniem się łączy. Bardzo łatwo tu jednak pomieszać istotę rzeczy z tym, co jest właściwie ubocznym tylko refleksem tej istoty. Odebrać tej miłości głębię oddania, gruntowność zaangażowania osobowego, a to, co z niej pozostanie będzie całkowitym jej zaprzeczeniem i przeciwieństwem. W tym leży wszak sama istota prostytucji.

Miłość oblubieńcza polega z jednej strony na oddaniu osoby, z drugiej zaś na przyjęciu tego oddania. W to wplata się „tajem-

nica" wzajemności: przyjęcie musi być równocześnie oddaniem, oddanie zaś równocześnie przyjęciem. Miłość jest z natury swej wzajemna i społeczna: ten, kto umie przyjmować, umie też dawać — chodzi oczywiście o taką umiejętność, która jest symptomatyczna dla miłości, istnieje bowiem także „umiejętność" przyjmowania i „umiejętność" dawania symptomatyczna dla egoizmu. Otóż tę pierwszą — symptomatyczną dla miłości — umiejętność dawania i przyjmowania posiada taki mężczyzna, którego stosunek do kobiety przeniknięty jest gruntowną afirmacją wartości osoby tej kobiety; posiada tę umiejętność również taka kobieta, której stosunek do mężczyzny przeniknięty jest afirmacją wartości osoby tego mężczyzny. Postawa ta stwarza najbardziej wewnętrzny klimat oddania — osobowy klimat całej miłości oblubieńczej. Ta rzetelna zdolność afirmacji wartości osoby potrzebna jest obojgu, a potrzebna jest zarówno dlatego, aby oddanie własnej osoby było pełnowartościowe, jak też dlatego, aby przyjęcie tego oddania było takie samo. Tylko ta kobieta zdolna jest do prawdziwego oddania siebie, która ma pełne przekonanie o wartości swej osoby oraz o wartości osoby tego mężczyzny, któremu się oddaje. I ten tylko mężczyzna zdolny jest przyjąć oddanie kobiety w całej pełni, który ma gruntowną świadomość wielkości tego daru, tej zaś nie może posiadać bez afirmacji wartości osoby. Świadomość wartości daru budzi potrzebę wdzięczności i odwzajemnienia, które dorównałyby wielkości daru.

Tak więc tylko wówczas, kiedy poruszamy się po płaszczyźnie osoby, w orbicie jej istotnej wartości, staje się zrozumiała i przejrzysta cała obiektywna wielkość miłości oblubieńczej, faktu wzajemnego oddania się i przynależności osób — kobiety i mężczyzny. Jak długo natomiast rozważanie na ten temat prowadzimy „z pozycji" samej wartości seksualnej oraz z nią tylko związanej gry uczuć i namiętności, tak długo nie możemy wejść na właściwą orbitę zagadnienia. Wówczas też niepodobna pojąć tych zasad moralności seksualnej, które pozostają w najściślejszym związku z przykazaniem miłości, które jest, jak stwierdzono, „normą personalistyczną": zarówno ono samo jak i wszystkie jego konsekwencje stają się przejrzyste tylko wówczas, gdy poruszamy się po płaszczyźnie osoby, w orbicie jej istotnej wartości.

WYBÓR I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Może nigdzie w całej książce tak jak w tym miejscu nie wydaje się aktualny jej tytuł, który mówi o „miłości i odpowiedzialności". Istnieje w miłości odpowiedzialność — jest to odpowie-

działalność za osobę, tę, którą się wciąga w najściślejszą wspólnotę bycia i działania, którą się czyni poniekąd swoją własnością korzystając z jej oddania. I dlatego istnieje też odpowiedzialność za własną miłość: czy jest ona taka, tak dojrzała i tak gruntowna, że w jej granicach to ogromne zaufanie drugiej osoby, zrodzona znów z jej miłości nadzieja, iż oddając siebie nie traci swej „duszy", ale wręcz przeciwnie odnajduje tym większą pełnię jej istnienia — czy to wszystko nie dozna zawodu. Odpowiedzialność za miłość sprowadza się jak widać do odpowiedzialności za osobę, z niej wypływa i do niej też powraca. Dlatego właśnie jest to odpowiedzialność ogromna. Ale ogrom jej rozumie tylko ten, kto ma gruntowne poczucie wartości osoby. Ten, kto ma tylko zdolność reagowania na wartości seksualne związane z osobą i w niej tkwiące, ale wartości osoby samej nie widzi, ten będzie wciąż mieszał miłość z erotyką, będzie wikłał życie sobie i drugim, zaprzepaszczając w tym wszystkim dla siebie i dla nich właściwy sens miłości oraz istotny jej „smak". Ten istotny „smak" miłości wiąże się bowiem właśnie z poczuciem odpowiedzialności za osobę. W poczuciu odpowiedzialności za osobę kryje się przecież troska o jej prawdziwe dobro — kwintesencja całego altruizmu, a równocześnie nieomylny znak jakiegoś rozszerzenia własnego „ja", własnej egzystencji, o to „drugie ja" i o tę drugą egzystencję, która jest dla mnie tak bliska jak moja własna. Poczucie odpowiedzialności za drugą osobę bywa pełne troski, ale nigdy nie jest samo w sobie przykre czy bolesne. Dochodzi w nim bowiem do głosu nie zacieśnienie czy też ub - żenie człowieka, ale właśnie jego wzbogacenie i rozszerzenie. Dlatego też miłość oderwana od poczucia odpowiedzialności za osobę jest zaprzeczeniem samej siebie, jest zawsze i z reguły egoizmem. Im więcej poczucia odpowiedzialności za osobę, tym więcej prawdziwej miłości.

Prawda ta rzutuje mocnym reflektorem na zagadnienie wyboru osoby. Wciąż bowiem liczymy się z tym, że miłość kobiety i mężczyzny naturalną drogą zmierza do wzajemnego oddania się i przynależności osób. Na drodze do tego, co stanowi ostateczną formę wszelkiej miłości, musi leżeć po obu stronach, tj. zarówno u mężczyzny jak i u kobiety, wybór osoby — tej, ku której zwróci się miłość oblubieńcza i oddanie. Wybór posiada taki sam ciężar gatunkowy jak i to, do czego on prowadzi. Wybiera się wszak osobę a wraz z nią i oblubieńczą formę miłości — wzajemne oddanie. Wybiera się drugą osobę, ale wybiera się w niej poniekąd drugie „ja", tak jakby się wybierało siebie w drugim i drugiego w sc' ie. Właśnie dlatego wybór z obu stron musi mieć nie tylko naprawdę osobisty charakter, ale też rzetelne znamię osobowe. Przynależeć

do siebie mogą tylko takie osoby („y" i „x"), którym obiektywnie dobrze jest być z sobą. Człowiek bowiem zawsze przede wszystkim jest sobą („osoba"), aby zaś mógł nie tylko być z drugim, ale co więcej — żyć nim i dla niego, w tym celu musi w jakiś sposób wciąż odnajdywać siebie w nim a jego w sobie. Miłość jest niemożliwa dla bytów, które są wzajemnie nieprzenikliwe — tylko duchowość i związana z nią „wewnętrzność" osób stwarza warunki wzajemnego przenikania się, tak że mogą one wzajemnie żyć w sobie i wzajemnie też żyć sobą.

W tym miejscu otwiera się bardzo ciekawy i bardzo bogaty problem, który można by nazwać problemem „psychologii wyboru". Jakie momenty, jakie czynniki psycho-fizjologiczne sprawiają, że dwoje ludzi wzajemnie sobie odpowiada, że jest im dobrze z sobą być i przynależeć do siebie. Czy istnieją w tym wszystkim jakieś reguły i zasady ogólne zaczerpnięte z analizy struktury psycho-fizjologicznej człowieka? Co wnoszą tutaj momenty somatyczne i konstytucjonalne, co temperament i usposobienie? Są to wszystko pytania pasjonujące, zdaje się jednak, że pomimo różnych prób dostarczenia w tej sprawie odpowiedzi o jakimś ogólniejszym zasięgu, sprawa mimo wszystko pozostaje ostatecznie tajemnicą ludzkich indywidualności. Reguł sztywnych nie ma, a filozofia i etyka temu właśnie zawdzięcza swój autorytet nauczycielki życiowej mądrości, że stara się te problemy wyjaśniać na tyle, na ile mogą być wyjaśnione. Nauki szczegółowe, takie jak fizjologia, seksuologia czy medycyna uczynią dobrze, gdy przejmą się tą samą zasadą pomagając równocześnie filozofii i etyce w wypełnieniu jej praktycznego zadania.

Przy założeniach tedy zdrowego empiryzmu należy uznać, iż wybór osoby drugiej płci, która ma być adresatem miłości oblubieńczej, a równocześnie tą, która tę miłość współ-tworzy dzięki swej wzajemności — musi się opierać w jakiś sposób na wartości seksualnej. Przecież miłość ta ma mieć swój wydźwięk seksualny, ma stanowić bazę całego współżycia osób różnej płci. Bez obustronnego przeżycia wartości seksualnej nie sposób tego pomyśleć. Wartość seksualna, jak wiadomo, wiąże się nie tylko z wrażeniem „ciała jako możliwego przedmiotu użycia", ale wiąże się również z całkowitym wrażeniem, jakiego dostarcza „człowiek drugiej płci" — kobieta przez swą „kobiecość", mężczyzna przez „męskość". To drugie wrażenie jest ważniejsze, pojawia się też chronologicznie wcześniej: u niezepsutej, naturalnie zdrowej młodzieży pierwsze przeżycia związane z wartością seksualną odnoszą się do „człowieka drugiej płci", a nie przede wszystkim do „ciała jako możliwego przedmiotu użycia". Jeśli to drugie odzywa się wcześniej i przede

wszystkim, mamy już do czynienia z jakimś produktem zepsucia — ten brak naturalnego porządku w reakcji na wartość seksualną utrudni miłość, utrudni przede wszystkim proces wyboru osoby.

Wybór osoby jest bowiem procesem, w którym wartość seksualna nie może odegrać roli motywu jedynego ani nawet w ostatecznej analizie tego aktu woli — motywu pierwszorzędnego. Kłóciłoby się to z samym pojęciem „wybór osoby". Gdyby motywem jedynym czy choćby pierwszorzędnym tego wyboru była sama wartość seksualna, wówczas nie można by mówić o wyborze osoby, ale tylko o wyborze drugiej płci związanej z jakimś „człowiekiem" czy nawet tylko z jakimś „ciałem, które jest możliwym przedmiotem użycia". Widać jasno, że jeśli mamy mówić o wyborze osoby, motywem pierwszorzędnym musi być sama wartość osoby. Pierwszorzędnym — to nie znaczy jedynym. Takie postawienie sprawy byłoby pozbawione cech zdrowego empiryzmu, a ciążyłoby na nim piętno tego aprioryzmu, które cechuje etykę Kanta z jej formalistycznym personalizmem. Chodzi o to, ażeby naprawdę wybrać osobę, a nie wybierać tylko wartości, które są związane z osobą bez uwzględnienia jej istotnej wartości. Postąpiłby tak ten „y", który wybierałby jakąś „x" tylko ze względu na wartości seksualne, które w niej znajduje. Wybór taki posiada od razu wyraźne nachylenie utylitarne, a przez to stoi poniżej, miłości osoby. Wartości seksualne, które „y" znajduje w jakiejś „x" (czy też ona w nim), z całą pewnością motywują wybór, osoba wybierająca musi jednak przy tym mieć pełną świadomość, że wybiera osobę. Jakkolwiek więc wartości seksualne w tym przedmiocie wyboru mogą zniknąć, ulec zmianie itp., to jednak zasadnicza wartość zawsze pozostanie, jest to bowiem sama wartość osoby. Wybór jest wtedy prawdziwym wyborem osoby, kiedy liczy się z tą wartością jako najważniejszą i decydującą. Kiedy obserwujemy całkowity proces wybierania kobiety przez mężczyznę lub mężczyzny przez kobietę, wówczas musimy stwierdzić, że kształtuje się on poprzez wartości seksualne jakoś odczute i jakoś przeżyte, niemniej ostatecznie każde z nich wybiera nie tyle osobę ze względu na te wartości, ile wartości ze względu na osobę.

I tylko wtedy, kiedy ostatecznie tak wybiera, akt wyboru jest wewnętrznie dojrzały i wykończony. Tylko wtedy bowiem dokonała się w nim właściwa integracja przedmiotu: przedmiot wyboru — osoba, został ujęty w całej swej prawdzie. Prawda o osobie jako przedmiocie wyboru krystalizuje się właśnie w tym, że sama wartość osoby jest dla wybierającego tą wartością, której podporządkowuje wszystkie inne. Wartości seksualne, które działają na zmysły i na uczucia, zostają ujęte we właściwy sposób. Gdyby stano-

wiły jedyny i pierwszorzędny motyw wyboru osoby, byłby on już sam w sobie niecałkowity i nieprawdziwy, rozmijałby się bowiem z pełną prawdą o przedmiocie wyboru, o osobie. Wybór taki musiałby stanowić punkt wyjścia dla miłości zdezintegrowanej — czyli również niecałkowitej i nieprawdziwej.

Miłość prawdziwa, miłość wewnętrznie pełna, to ta, w której wybieramy osobę dla niej samej — ta więc, w której mężczyzna wybiera kobietę, a kobieta mężczyznę, nie tylko jako „partnera" życia seksualnego, ale jako osobę, której chce oddać życie. Wibrujące w przeżyciach zmysłowych i uczuciowych wartości „seksualne" towarzyszą tej decyzji, przyczyniają się do jej psychologicznej wyrazistości, ale nie stanowią o jej głębi. Sam „rdzeń" wyboru osoby musi być osobowy, a nie tylko seksualny. Życie sprawdzi wartość wyboru oraz wartość i prawdziwą wielkość miłości. Sprawdza się ona najbardziej wówczas, gdy samo przeżycie zmysłowo-uczuciowe osłabnie, gdy same wartości seksualne niejako przestaną działać. Wówczas pozostanie tylko wartość osoby i wyjdzie na wierzch wewnętrzna prawda miłości. Jeśli miłość ta była prawdziwym oddaniem i przynależnością osób, wówczas nie tylko ostanie się, ale nawet umocni i ugruntuje. Jeśli zaś była tylko jakąś synchronizacją zmysłowości i emocji, wówczas straci swą rację bytu — a osoby w niej zaangażowane nagle staną w próżni. Trzeba się poważnie liczyć z tym, że każda ludzka miłość musi przejść przez jakąś próbę, i z tym, że wówczas się okaże jej prawdziwa wartość.

Kiedy wybór osoby jest wewnętrznie dojrzały, kiedy wraz z tym miłość uzyskuje potrzebną dla siebie integrację w życiu wewnętrznym osoby, wówczas nabiera ona nowego charakteru również pod względem psychologicznym, a przede wszystkim pod względem uczuciowym. O ile bowiem nie tylko zmysłowość, ale także i uczuciowość sama wykazuje swoistą ruchliwość i zmienność, a to wywołuje zawsze pewien bodaj podświadomy niepokój, to natomiast miłość wewnętrznie dojrzała wyborem osoby uwalnia się od tego niepokoju. Uczucie staje się spokojne i pewne, przestaje bowiem krążyć wokół siebie samego i chodzić za sobą, a idzie za swym przedmiotem, za osobą. Czysto subiektywna prawda uczucia ustąpiła miejsca prawdzie osoby, która jest przedmiotem wyboru i miłości. Dzięki temu zaś uczucie samo nabiera jakby nowych właściwości. Staje się proste i jakieś trzeźwe. O ile więc dla czysto uczuciowej miłości znamienna jest owa idealizacja (była o niej mowa w analizie psychologicznej) — uczuciowość niejako sama stwarza różne wartości i wyposaża nimi osobę, do której się zwraca — to natomiast dojrzała wewnętrznym aktem wyboru miłość osoby, skupiona na wartości samej osoby, sprawia, że kochamy uczuciowo osobę taką, jaką ona

naprawdę jest — nie nasze wyobrażenie o niej, ale tę prawdziwą osobę. Kochamy ją z jej zaletami i wadami, poniekąd niezależnie od zalet oraz pomimo wad. Wielkość takiej miłości występuje najbardziej wówczas, kiedy osoba ta upada, kiedy wychodzą na jaw jej słabości czy nawet grzechy. Wówczas człowiek prawdziwie miłujący nie tylko nie odmawia swej miłości, ale poniekąd bardziej jeszcze miłuje — miłuje mając świadomość braków i wad i nie aprobując ich bynajmniej. Sama osoba bowiem nigdy nie traci swej istotnej wartości. Uczucie, które idzie za wartością osoby, jest wierne człowiekowi.

ZAANGAŻOWANIE WOLNOŚCI

Tylko prawda o osobie umożliwia rzeczywiste zaangażowanie wolności w stosunku do tej osoby. Miłość polega na zaangażowaniu wolności — jest ona wszak oddaniem siebie, a oddać siebie to właśnie znaczy: jakoś ograniczyć swoją wolność ze względu na drugiego. Ograniczenie wolności własnej byłoby czymś negatywnym i przykrym — miłość sprawia, że jest ono czymś pozytywnym, radosnym i twórczym. Wolność jest dla miłości. Nieużyta, nie wykorzystana przez nią, staje się właśnie czymś negatywnym, daje człowiekowi właśnie poczucie pustki i niewypełnienia. Miłość angażuje wolność i napełnia ją tym, do czego z natury lgnie wola — napełnia ją dobrem. Wola dąży do dobra, a wolność jest własnością woli i dlatego wolność jest dla miłości, przez nią bowiem najbardziej człowiek uczestniczy w dobru. To jest istotny tytuł jej pierwszeństwa w porządku moralnym, w hierachii cnót oraz w hierarchii zdrowych tęsknot i pragnień człowieka. Człowiek pragnie miłości bardziej niż wolności — wolność jest środkiem, a miłość celem. Pragnie jednak człowiek miłości prawdziwej, bo tylko w oparciu o prawdę możliwe jest autentyczne zaangażowanie wolności. Wola jest wolna, a równocześnie „musi" szukać dobra, które odpowie jej naturze, jest wolna w szukaniu i wybieraniu, ale nie jest wolna od samej potrzeby szukania i wybierania.

Nie znosi natomiast wola narzucania sobie przedmiotu jako dobra. Chce sama wybrać i sama zaafirmować, wybór bowiem zawsze jest afirmacją wartości przedmiotu, który się wybiera. Tak mężczyzna, który wybiera kobietę, afirmuje przez to jej wartość — chodzi o to, aby afirmował wartość samej osoby, nie tylko wartość „seksualną". Wartość seksualna zresztą raczej sama się narzuca, wartość osoby natomiast czeka na afirmację i na wybór. I dlatego w woli człowieka, który jeszcze nie uległ samym namiętnościom, ale zachował wewnętrzną świeżość, toczy się zwykle jakaś walka

między popędem a wolnością. „Popęd" usiłuje narzucić swój przedmiot i swój cel, usiłuje stworzyć wewnętrzny fakt dokonany w człowieku. Wartość seksualna bierze w posiadanie zmysłowość i uczuciowość człowieka i przez to niejako „osacza" wolę. Jeśli wola ulega pociągowi zmysłowemu, wówczas zaczyna pożądać osoby. Uczucie odbiera temu pożądaniu jego charakter cielesny i konsumpcyjny zarazem, a czyni je bardziej pragnieniem „człowieka drugiej płci". Niemniej, jak długo wola tylko ulega temu, za czym idą zmysły i do czego lgnie uczucie, tak długo nie dochodzi do głosu to, co jest jej własnym twórczym udziałem w miłości.

Wola sama miłuje dopiero wówczas, kiedy człowiek świadomie angażuje swą wolność względem drugiego człowieka (np. „x" względem „y") jako osoby, której wartość w pełni uznaje i afirmuje. Zaangażowanie takie nie polega przede wszystkim na pożądaniu tego człowieka. Wola jest władzą twórczą, zdolną do tego, aby z siebie dawać dobro, a nie tylko do tego, aby przyswajać sobie dobro już istniejące. Miłość woli wyraża się przede wszystkim w pragnieniu dobra dla osoby umiłowanej. Pragnienie samej osoby dla siebie nie ujawnia twórczej potencjalności woli — nie stanowi też miłości w całym pozytywnym tego słowa znaczeniu. Wola z natury chce dobra — i to dobra bez granic czyli szczęścia. W dążeniu do tego szczęścia szuka osoby i pragnie jej dla siebie jako tego dobra konkretnego, które może jej to szczęście przynieść. Tak „x" pragnie „y", a „y" pragnie „x" — i na tym polega miłość pożądania. Zmysły i uczucie pomagają w tej miłości. Ale miłość, w której pomagają zmysły i uczucie, stanowi tylko jakby najbliższą sposobność do tego, by wola, której dążenia z natury idą w kierunku dobra bez granic czyli szczęścia, zaczęła chcieć tego dobra nie tylko dla swojego własnego podmiotu, ale również dla drugiej osoby, dla tej osoby, która stanowi w oparciu o zmysły i uczucie przedmiot pożądania. I tutaj się właśnie zarysowuje owo napięcie pomiędzy dynamiką popędu a dynamiką własną woli. Popęd sprawia, że wola pożąda i pragnie osoby ze względu na jej wartość seksualną, wola natomiast nie poprzestaje na tym. Jest wolna czyli zdolna do tego, by pragnąć wszystkiego w relacji do dobra bezwzględnego, dobra bez granic, do szczęścia. I tę właśnie zdolność, tę swoją naturalną, szlachetną potencjalność, angażuje w stosunku do tamtej osoby. Pragnie dla niej też dobra bezwzględnego, dobra bez granic, szczęścia — i w ten sposób jakby równoważy czy też okupuje wewnętrznie to, że jej samej, owej osoby „drugiej płci", pragnie dla siebie.

W ten sposób miłość prawdziwa korzystając z naturalnej dynamiki woli, usiłuje wnieść rys gruntownej bezinteresowności w mi-

łość kobiety i mężczyzny, aby uwolnić tę miłość od nastawienia na użycie (w pierwszym i drugim znaczeniu słowa „używać"). I na tym też polega to, co tutaj nazwano walką pomiędzy miłością a popędem. Popęd chce przede wszystkim brać, posługiwać się drugą osobą — miłość natomiast chce dawać, tworzyć dobro, uszczęśliwiać. W owym pragnieniu dobra „bez granic" dla drugiego „ja" zawarty jest jakby w zalążku cały twórczy pęd prawdziwej miłości — pęd do tego, aby obdarzać dobrem osobę, którą się kocha, aby ją uszczęśliwiać. Jest to jakiś „boski" rys miłości. Istotnie kiedy „y" chce dla „x" dobra „bez granic", wówczas chce dla niej właściwie Boga, On bowiem tylko jest obiektywną pełnią dobra i On też tylko może każdego człowieka pełnią taką nasycić. Miłość człowieka przez odniesienie do szczęścia czyli do pełni dobra niejako przechodzi najbliżej Boga. Inna rzecz, iż owa „pełnia dobra" a także i „szczęście" nie często bywa rozumiane wyraźnie w ten sposób. „Chcę dla ciebie szczęścia", to znaczy: chcę tego, co ciebie uszczęśliwi — ale nie wchodzę (na razie) w to, co to jest takiego. Tylko ludzie głębokiej wiary mówią sobie całkiem wyraźnie: to jest Bóg. Inni nie dopowiadają tej myśli, jakby pozostawiali ową „pozycję" do wypełnienia osobie umiłowanej: to jest to, czego ty sam (ty sama) chcesz, w czym widzisz dla siebie pełnię dobra. Natomiast cała energia miłości skupia się przede wszystkim na tym, że „ja" tego dla ciebie prawdziwie chcę.

Wielka moralna siła prawdziwej miłości leży właśnie w tym pragnieniu szczęścia czyli prawdziwego dobra dla drugiej osoby. Dzięki temu miłość zdolna jest odrodzić człowieka — daje mu poczucie wewnętrznego bogactwa, wewnętrznej płodności i twórczości: jestem zdolny chcieć dobra dla drugiej osoby — a więc jestem w ogóle zdolny chcieć dobra. Prawdziwa miłość zmusza mnie do tego, ażebym wierzył we własne siły duchowe. Nawet wówczas, kiedy jestem „zły", miłość prawdziwa — jeśli budzi się we mnie, nakazuje mi szukać dobra prawdziwego ze względu na tę osobę, do której się zwraca. W ten sposób afirmacja wartości drugiej osoby znajduje głęboki rezonans w afirmacji wartości mojej własnej osoby — bo przecież właśnie ze względu na wartość osoby, a nie ze względu na samą wartość seksualną, budzi się w danym podmiocie ta potrzeba pragnienia szczęścia dla drugiego „ja". Kiedy miłość osiąga swe pełne wymiary, wówczas wnosi wraz z sobą nie tylko ów rzetelny „klimat" osobowy, ale także jakieś poczucie „absolutu", spotkania z tym, co bezwzględne i ostateczne. Chodzi jeszcze o umiejętność przeniesienia tych wymiarów miłości w zwyczajne sprawy życia codziennego.

INTEGRACJA A PROBLEM WYCHOWANIA MIŁOŚCI

Integracja to tyle co dążność do pełni, do całkowitości. Dążność ta zaznacza się w miłości i decyduje o tym, że staje się ona miłością prawdziwą. Wewnętrzna prawda miłości kształtuje zarówno jej subiektywny jak i jej obiektywny profil. Miłość w profilu subiektywnym staje się pełna przez dojrzałe zaangażowanie wolności. Takiego zaangażowania nie wywołują ani zmysły ani uczucie. Wola im ulega, ale sama nie znajduje wówczas dość miejsca, aby się zaangażować w sposób pozytywny i twórczy. W sposób taki angażuje się ona tylko wtedy, gdy dana jej jest pełna prawda o przedmiocie, o dobru, względem którego ma się zaangażować. Tej pełnej prawdy może jej dostarczyć tylko rozum, gdy jasno ujmuje wartość osoby. Im głębiej wola przejmuje się tą wartością, tym zaangażowanie jej jest bardziej czynne i bardziej twórcze. W parze z tym idzie też wyraźna świadomość zaangażowania się, wyboru osoby — ma to właściwy sobie ciężar gatunkowy. Dzieje się zaś z całym dojrzałym spokojem i mocą wewnętrznego przekonania.

W parze z tym idzie też integracja miłości w profilu obiektywnym. Miłość staje się prawdziwym zjednoczeniem osób. Zaangażowanie woli każdej z tych osób opiera się na afirmacji wartości osoby i dlatego jest twórcze. Owoce twórczości widać w każdej z nich, każda bierze od drugiej to twórcze nastawienie woli i przekazuje wzajemnie podobne nastawienie swojej własnej. Twórczość woli polega na tym, że skutecznie chce pełnego dobra czyli szczęścia. Dwie osoby, „y" i „x", spotykają się w tym, że obie wzajemnie chcą swego szczęścia. I dlatego właśnie chcą nawzajem siebie, gdyż żywią przekonanie, że każda z nich naprawdę chce szczęścia drugiej.

Co to znaczy „wychowanie miłości"? Czy miłość w ogóle można wychowywać? Czyż nie jest ona czymś od razu gotowym, czymś danym człowiekowi czy też dwojgu ludziom jako pewnego rodzaju przygoda serca? Tak mniemają bardzo często zwłaszcza młodzi, a konsekwencją takiego poglądu musi być bodaj częściowe przekreślenie tego, co tutaj nazwaliśmy integracją miłości. Miłość pozostaje wówczas tylko sytuacją psychologiczną, którą (jakby wbrew jej naturze) podporządkowuje się wymogom obiektywnej moralności. Tymczasem wręcz przeciwnie — miłość musi podlegać normie (personalistycznej), z której należy wysnuć jak najpełniejszą wartość każdej sytuacji psychologicznej — wówczas dopiero sama ta sytuacja osiągnie właściwą pełnię, stanie się wyrazem dojrzałego zaangażowania osoby. Miłość bowiem nigdy nie jest czymś gotowym, czymś tylko „danym" kobiecie i mężczyźnie, ale zawsze jest równocześnie czymś „zadanym". Tak trzeba na nią patrzeć: miłość poniekąd nigdy

nie „jest", ale tylko wciąż „się staje" w zależności od wkładu każdej osoby, od jej gruntownego zaangażowania. Zaangażowanie to opiera się na tym, co jest „dane" — dlatego te przeżycia, które mają swe oparcie w zmysłowości i naturalnej uczuciowości kobiety czy mężczyzny, stanowią tylko „tworzywo" miłości. Istnieje tendencja, aby uznać je już za gotową jej postać. Jest to tendencja błędna — kryje się w niej nastawienie konsumpcyjne i utylitarne, które jak wiadomo jest przeciwne naturze samej miłości.

Człowiek jest istotą niejako skazaną na twórczość. Twórczość ta obowiązuje również w dziedzinie miłości. Jakże często jesteśmy świadkami tego, że z obiecującego „tworzywa" uczuć i pragnień nie kształtuje się prawdziwa miłość, owszem — często coś wręcz przeciwnego — podczas gdy nieraz ze skromnego „tworzywa" kształtuje się naprawdę wielka miłość. Ale taka wielka miłość może być tylko dziełem osób i — dodajmy w tym miejscu dla całości obrazu: dziełem Łaski. Chcemy się w tej książce przyjrzeć owemu dziełu. Będziemy więc patrzeć na miłość przede wszystkim jako na dzieło człowieka, postaramy się przeanalizować główne drogi jego własnych poczynań w tym kierunku. Działanie zaś Łaski jest ukryte w tych poczynaniach jako udział niewidzialnego Twórcy, który Sam będąc miłością, ma moc kształtowania wszelkiej miłości — również i tej, która w naturalnym swym rozwoju opiera się o wartość płci i ciała — byle tylko ludzie chcieli ją świadomie z Nim współ-tworzyć. Nie trzeba się zrażać nawet tym, że dzieje się to nieraz na drogach zawiłych i krętych. Łaska ma moc wyprostowywania dróg ludzkiej miłości.

METAFIZYKA WSTYDU

ZJAWISKO WSTYDU SEKSUALNEGO I JEGO INTERPRETACJA

Zjawiskiem wstydu, a w szczególności wstydu seksualnego zajmowali się w ostatnich czasach fenomenologowie (Scheler, Sawicki) [4]. Jest to temat, który otwiera głębokie perspektywy przed okiem obserwatora i nadaje się do gruntownej analizy. Biorąc zjawisko wstydu powierzchownie można powiedzieć, że dostrzegamy w nim zawsze jakieś dążenie do ukrycia. Może chodzić o ukrycie pewnych

---

[4] Jest to fragment rozdziału III, który nosi tytuł „Osoba a czystość". Składa się on z § 1 pt. „Istota czystości", § 2 pt. „Metafizyka wstydu" i z § 3 pt. „Problem wstrzemięźliwości". Drukujemy z tego rozdziału kilka fragmentów należących do § 2.

faktów zewnętrznych równie dobrze jak pewnych stanów czy przeżyć wewnętrznych. Nie można upraszczać sprawy utrzymując, że dąży się do ukrycia tego tylko, co uważa się za złe — często bowiem wstydzimy się również dobra, np. dobrego uczynku. Może być że w tym ostatnim wypadku wstyd dotyczy nie tyle samego dobra, ile raczej koncentruje się tylko na fakcie uzewnętrznienia tego dobra, które w mniemaniu sprawcy winno pozostać w ukryciu — wówczas bowiem samo uzewnętrznienie odczuwa się jako coś złego. Można więc również powiedzieć, że zjawisko wstydu występuje wówczas, gdy to, co z racji swojej istoty czy swego przeznaczenia winno być wewnętrzne, wychodzi poza obręb wnętrza osoby i staje się w jakiś sposób zewnętrzne.

Chodzi nam w szczególności o wstyd seksualny. Zewnętrzne jego przejawy wiążą się z ciałem — jest to w pewnej mierze po prostu w s t y d c i a ł a. W szczególny sposób przedmiotem wstydu są te części i organa ciała, które stanowią o jego seksualnej odrębności. Istnieje wśród ludzi prawie powszechna dążność do ich ukrywania przed okiem innych, zwłaszcza zaś przed okiem osób drugiej płci. Tym się tłumaczy w dużej mierze potrzeba unikania nagości ciała. Oczywiście, że działają tutaj również inne względy, zwłaszcza potrzeba samoobrony organizmu przed zimnem, co jest najściślej związane z klimatem. Tym się z pewnością tłumaczy częściowa lub nawet całkowita nagość u ludów pierwotnych, żyjących w okolicach podzwrotnikowych. Wiele faktów z ich życia wskazuje na to, że nagość ciała nie utożsamia się w jakiś sposób prosty i jednoznaczny z bezwstydem. Tak więc np. przejawem bezwstydu dla niektórych ludów pierwotnych jest wręcz przeciwnie zakrycie tych części ciała, które przedtem były odsłonięte. Działa tu więc z pewnością również przyzwyczajenie, nawyk zbiorowy, wytworzony na tle panujących stosunków klimatycznych. Obnażanie ciała jest wówczas przede wszystkim prostą funkcją przystosowania organizmu do tych stosunków, tak że nie dostrzega się w nim bezpośrednio żadnej innej intencji; intencja taka natomiast łatwo może się skojarzyć z ukrywaniem tych części ciała, które stanowią o seksualnej odrębności kobiety i mężczyzny. Okazuje się, że strój może służyć nie tylko do ich ukrycia, ale również w jakiś sposób do ich uwydatnienia. Wstyd seksualny więc nie utożsamia się w sposób prosty z samym stosowaniem stroju, tak jak bezwstyd nie utożsamia się z jego brakiem i z całkowitą lub częściową nagością ciała To jest czynnik uboczny i warunkowy. Można najwyżej stwierdzić, że dążność do osłaniania ciała oraz tych jego części, które stanowią o odrębności płciowej kobiety i mężczyzny, idzie w parze ze wstydem seksualnym, ale istoty jego nie stanowi.

Istotna dla tego wstydu jest natomiast dążność do ukrycia samych wartości seksualnych i to przede wszystkim o tyle, o ile w świadomości danej osoby stanowią one „przedmiot możliwego użycia" dla osób drugiej płci. Dlatego nie spotykamy się ze zjawiskiem wstydu seksualnego u dzieci, dla których jeszcze nie istnieje sfera wartości seksualnych — świadomość ich jeszcze się dla tych wartości nie otworzyła. W miarę jak sobie uświadamiają, lub też w miarę jak im zostaje uświadomione istnienie tej sfery wartości, zaczynają przeżywać wstyd seksualny — i to nie jako coś narzuconego sobie od zewnątrz, od strony środowiska, w którym żyją, ale jako wewnętrzną potrzebę swej własnej tworzącej się osobowości. Rozwój wstydliwości — tak nazwiemy stałą zdolność i gotowość do wstydzenia się — idzie nieco inną drogą u dziewcząt oraz kobiet, a inną u chłopców i mężczyzn. Jest to związane z podkreślonym już w analizie psychologicznej miłości nieco innym układem sił psychicznych, z innym stosunkiem zmysłowości do uczuciowości. Skoro bowiem u mężczyzn na ogół silniejsza i bardziej się narzucająca jest zmysłowość z jej nastawieniem na „ciało jako możliwy obiekt użycia", przeto wstydliwość oraz wstyd jako tendencja do ukrycia wartości seksualnych związanych właśnie z ciałem winna się bardziej zaznaczać u dziewcząt i kobiet. Równocześnie jednak są one mniej świadome zmysłowości i jej naturalnej orientacji u mężczyzn o tyle, że w nich samych na ogół uczuciowość bierze górę nad zmysłowością, a ta ostatnia raczej się ukrywa w uczuciowości. Dlatego twierdzi się nieraz, że kobieta jest z natury „czystsza" od mężczyzny, co bynajmniej niczego jeszcze nie mówi o cnocie czystości. Jest „czystsza" o tyle, że mocniej przeżywa wartość „człowieka drugiej płci", wartość jakiejś psychicznej „męskości", na którą zresztą bardzo wpływa i fizyczna męskość — jakkolwiek samo przeżycie jednej i drugiej jest u kobiety bardziej psychiczne. Ale właśnie ten rys jej psychiki równocześnie poniekąd utrudnia wstydliwość. Kobieta nie znajdując w sobie takiej zmysłowości, jaką na ogół musi w sobie odnaleźć mężczyzna, nie czuje tak wielkiej potrzeby ukrycia „ciała jako możliwego przedmiotu użycia". Dla urobienia wstydliwości kobiecej potrzeba dopiero jakiegoś wczucia się w psychikę męską.

Naturalny rozwój wstydliwości chłopca i mężczyzny idzie na ogół innymi drogami. Mężczyzna nie musi się tak bardzo lękać zmysłowości kobiecej jak kobieta męskiej. Przeżywa natomiast mocno swoją własną zmysłowość i to jest dla niego źródłem wstydu. Wartości seksualne są dla niego bardziej związane z „ciałem i płcią jako możliwym obiektem użycia", w ten sposób je przeżywa — i w ten sposób przeżywane stanowią one dla niego powód do wsty-

du. Wstydzi się więc przede wszystkim swego sposobu przeżywania wartości seksualnej osób drugiej płci. Wstydzi się również wartości seksualnych związanych z własnym „ciałem", może jest to konsekwencja tamtego wstydu: wstydzi się ciała dlatego, że wstydzi się tego przeżywania wartości „ciała", z jakim spotyka się wewnątrz siebie. Oczywiście że niezależnie od tego wstydzi się również swego ciała oraz związanych z nim wartości seksualnych w sposób — rzec by można — immanentny, o ile tamten sposób nazwalibyśmy relatywnym. Wstyd nie tylko jest odpowiedzią na czyjąś reakcję zmysłowo-seksualną skierowaną do „ciała jako przedmiotu użycia" — reakcją na reakcję — ale jest również i nawet przede wszystkim wewnętrzną potrzebą unikania takich reakcji na ciało, które pozostają w kolizji z wartością osoby. Stąd właśnie kształtuje się wstydliwość, czyli stała gotowość do unikania tego co bezwstydne.

Wychodzi tutaj ów głęboki związek pomiędzy zjawiskiem wstydu a naturą osoby. Osoba jest panią samej siebie *(sui iuris)*, nikt inny prócz Boga-Stwórcy nie ma i nie może mieć w stosunku do niej żadnego prawa własności. Jest własnością siebie samej, ma władzę samostanowienia, a przeto nikt nie może naruszyć jej samoistności. Nikt też nie może uczynić jej swą własnością, chyba, że ona sama na to pozwoli oddając mu siebie z miłości. Otóż ta obiektywna nieodstępność *(alteri incommunicabilis)* oraz nietykalność osoby dochodzi do głosu właśnie w przeżyciu wstydu seksualnego. Przeżycie wstydu jest naturalnym oddźwiękiem tego, czym osoba po prostu jest. I to jak z jednej strony przeżycie wstydu potrzebuje życia wewnętrznego osoby, jako terenu, na którym jedynie może wystąpić, tak sięgając jeszcze głębiej widzimy, że przeżycie to potrzebuje samego bytu osoby jako naturalnej swej podstawy. Wstydzić się może tylko osoba, bo tylko ona z samej swojej natury nie może być przedmiotem używania (pierwsze i drugie znaczenie słowa „używać"). Wstyd seksualny jest poniekąd objawieniem ponad-użytkowego charakteru osoby, i to zarówno wtedy, gdy osoba (np. „x") wstydzi się związanych z jej ciałem wartości seksualnych, jak i wówczas, kiedy wstydzi się (np. „y") swego stosunku do tych wartości u osób drugiej płci, swego nastawienia na samo ich użycie. W pierwszym wypadku „x" przeżywając wstyd uświadamia sobie tym samym, że jej osoba nie powinna być z racji związanych z nią wartości seksualnych przedmiotem użycia, nie tylko w rzeczywistości ale nawet w intencji — w drugim wypadku „y" przeżywając wstyd uświadamia sobie, że nie powinno się osoby drugiej płci traktować (nawet tylko w wewnętrznym nastawieniu) jako przedmiotu użycia.

Widać stąd, że wstyd seksualny rozumiany gruntownie wytycza w pewnej mierze kierunek całej moralności seksualnej. Nie wystarczy przy tym sam opis zjawiska, choćby nawet tak wnikliwy jak u fenomenologów, ale potrzebna jest jego interpretacja metafizyczna. W ten sposób etyka seksualna może znaleźć doświadczalny punkt wyjścia z przeżycia wstydu. To wszystko, co stanowiło przedmiot naszych dociekań pozwala się wydobyć z przeżycia wstydu seksualnego jako z prostego faktu doświadczalnego. W interpretacji tego faktu uwzględniamy całą prawdę o osobie, tj. staramy się określić jakim ona jest bytem. Tylko w tej drodze przeżycie wstydu seksualnego wyjaśnia nam się do końca. Osoba jest w centrum tego przeżycia, a równocześnie ona też stanowi jego fundament. Jakkolwiek przedmiotem bezpośrednim wstydu, bezpośrednią treścią przeżycia, wstydzenia się, są wartości seksualne, to jednak przedmiotem pośrednim jest osoba oraz odniesienie do osoby — i to pochodzące również od osoby. Chodzi mianowicie o wykluczenie — w znaczeniu biernym (raczej u kobiety) oraz czynnym (raczej u mężczyzny) — takiego odniesienia do osoby, które nie godzi się z jej ponad-użytkowym charakterem, nie godzi się z samą „osobowością" jej bytu. Ponieważ zaś istnieje niebezpieczeństwo takiego odniesienia właśnie z racji wartości seksualnych, które tkwią w osobie, przeto wstyd seksualny przejawia się jako dążność do ich ukrycia. Jest to dążność naturalna i spontaniczna — widać tutaj dobrze, jak porządek moralny wiąże się z porządkiem bytu, z porządkiem natury. Etyka seksualna tkwi korzeniami w prawie natury.

Ów spontaniczny pęd do ukrycia wartości seksualnych oraz seksualnego charakteru przeżyć, z jakim spotykamy się u kobiety i mężczyzny, ma jednak jeszcze głębszy sens. Nie chodzi tylko o to, aby niejako uciec ze wszystkim, co seksualne, przed reakcją osoby innej płci, ani też tylko o to, aby „uciec" wewnętrznie przed reakcją na osobę innej płci. W parze z tą ucieczką przed reakcją na same wartości seksualne idzie bowiem pragnienie wywołania miłości czyli jakiejś „reakcji" na wartość osoby oraz pragnienie przeżycia miłości w tym samym znaczeniu — pierwsze jest może silniejsze u kobiety, drugie u mężczyzny, chociaż nie trzeba tego pojmować zbyt jednostronnie. Kobieta raczej chce doznawać miłości, aby mogła miłować. Mężczyzna raczej chce miłować, aby mógł doznawać miłości. W każdym wypadku wstyd seksualny nie jest ucieczką przed miłością, ale wręcz przeciwnie jakimś otwieraniem sobie drogi do niej. Spontaniczna potrzeba ukrycia samych wartości seksualnych związanych z osobą jest naturalną drogą do odsłonięcia wartości samej osoby. Wartość osoby jest ściśle związana z jej nietykalnością, z jej pozycją „ponad przedmiotem użycia".

Wstyd seksualny niejako odruchowo broni tej pozycji, broni więc także wartości osoby. Ale nie chodzi tylko o to, aby ją obronić. Chodzi o to, aby ją niejako objawić — i to objawić właśnie w łączności z wartościami seksualnymi, które z nią się łączą w danej osobie. Wstyd nie ukazuje wartości osoby w jakiś abstrakcyjny sposób, jako teoretycznej wielkości dostępnej tylko dla rozumu — ukazuje ją natomiast w sposób żywy i konkretny, tak jak ona jest zespolona z wartościami *sexus*, a jednak w stosunku do nich nadrzędna. Stąd owo przeżycie nietykalności („x": „nie wolno ci mnie tknąć nawet samym wewnętrznym pożądaniem" — „y": „nie wolno mi jej tknąć nawet samą wewnętrzną wolą użycia; ona nie może być przedmiotem użycia"). Ów znamienny dla prawdziwie kochających osób „lęk przed zetknięciem" jest pośrednim wyrazem afirmacji wartości samej osoby, a wiadomo, że to moment konstytutywny miłości we właściwym czyli etycznym znaczeniu tego słowa.

Istnieje też pewien naturalny wstyd przeżywania miłości jako sprawy ciała. Słusznie mówi się o intymności owych przeżyć. Kobieta i mężczyzna uciekają wówczas przed wzrokiem i przed obecnością innych ludzi, a każdy moralnie zdrowy człowiek uzna inny sposób postępowania za wybitnie nieprzyzwoity. Zachodzi tutaj jakaś rozbieżność pomiędzy obiektywną wartością i wielkością tego aktu, a owym słusznym wstydem, który go otacza w świadomości ludzi. (Nie ma on nic wspólnego z pruderią czyli fałszywym wstydem). Wstyd ten jest słuszny, istnieją bowiem głębokie powody ukrywania miłości między kobietą a mężczyzną przed okiem innych ludzi. Miłość jest zjednoczeniem osób, które dopełnia się w danym wypadku zbliżeniem i współżyciem cielesnym. To ostatnie polega na jakimś współprzeżywaniu wartości seksualnych, które stanowi o wspólnym używaniu seksualnym kobiety i mężczyzny. Takie spółprzeżywanie wartości *sexus* może być gruntownie zespolone z miłością osób, może w niej znajdować swe obiektywne pokrycie i uzasadnienie — (to właśnie droga do przezwyciężenia wstydu u samych osób biorących udział w akcie seksualnym, będzie o tym jeszcze mowa osobno). Tylko oni jednak świadomi są tego pokrycia i uzasadnienia, tylko dla nich miłość jest jakąś sprawą „wnętrza", sprawą duszy, nie tylko ciała. Dla każdego natomiast człowieka z zewnątrz wystąpiłyby tylko zewnętrzne przejawy, a więc tylko owo współprzeżywanie wartości *sexus*, podczas gdy samo zjednoczenie osób, obiektywna istota miłości pozostałaby z zewnątrz niedostępna. Zrozumiała rzecz, iż wstyd, który dąży do ukrycia wartości seksualnych, ażeby przez to zabezpieczyć wartość osoby, dąży również do ukrycia samego współprzeżywania wartości seksualnych, ażeby przez to zabezpieczyć wartość samej miłości — i to przede

wszystkim dla tych obojga osób, które ją wspólnie przeżywają. Jest to więc wstyd nie tylko relatywny, ale także immanentny.

Samo współprzeżywanie wartości *sexus* łączy się przy tym z takimi faktami, które domagają się zawsze jakiegoś ukrycia. Człowiek z reguły wstydzi się tego, co w nim tylko „się dzieje", a co nie jest jego dziełem, świadomym aktem jego woli, tak więc np. wstydzi się wybuchów namiętności, choćby gniewu czy strachu, wstydzi się tym bardziej pewnych procesów fizjologicznych, które dokonują się niezależnie od jego woli w określonych warunkach — działanie woli ogranicza się do wywołania tych warunków czy też do ich dopuszczenia. Znajdujemy w tym potwierdzenie duchowości i „wewnętrzności" osoby ludzkiej, która dostrzega pewne „zło" w tym wszystkim, co nie jest dosyć wewnętrzne czyli duchowe, ale tylko zewnętrzne, cielesne, irracjonalne. Ponieważ więc we współprzeżywaniu wartości seksualnych przez kobietę i mężczyznę wszystko to bardzo mocno dochodzi do głosu i uwydatnia się na zewnątrz, podczas gdy samo osobowe ich zjednoczenie jest niejako utajone wewnątrz każdej z tych osób i niedostępne dla nikogo z zewnątrz, stąd zachodzi potrzeba ukrywania całej miłości jako sprawy „ciała i płci". Miłość sama w sobie jest zresztą nieprzekazywalna, rozumieją ją właściwie tylko te osoby, które ją przeżywają — co bynajmniej nie wyklucza możliwości jej zobiektywizowania przez kogoś poza nimi stojącego — wnikliwy i życzliwy przy tym obserwator od zewnątrz może czasem dużo trafniej wykryć i określić wady i błędy miłości, niż same te osoby, które ją osobiście przeżywają, właśnie one są często najmniej zdolne do tego; wystarczy przypomnieć to wszystko, co już powiedziano uprzednio na temat subiektywizmu w miłości.

PRAWO ABSORBCJI WSTYDU PRZEZ MIŁOŚĆ

O ile miłość jako sprawa ciała w sposób naturalny łączy się ze wstydem na zewnątrz (tj. w stosunku do jakiejkolwiek innej osoby poza tą kobietą i tym mężczyzną, którzy przeżywają ją wspólnie), to natomiast na wewnątrz, czyli pomiędzy nimi, zachodzi znamienne zjawisko, które tutaj określamy jako „absorbcję wstydu przez miłość". Wstyd zostaje niejako wchłonięty przez miłość, roztopiony w niej, tak że kobieta i mężczyzna przestają się wzajemnie wstydzić współprzeżywania wartości *sexus*. Proces ten ma olbrzymie znaczenie dla moralności seksualnej, zawiera się w nim jakaś głęboka wskazówka, którą należy wykorzystać w etyce. Jest to bowiem proces naturalny, którego znów nie sposób zrozumieć bez

uchwycenia właściwej proporcji pomiędzy wartością osoby a wartościami seksualnymi w człowieku oraz w miłości mężczyzny i kobiety.

Analizując zjawisko wstydu seksualnego doszliśmy do przeświadczenia, że chodzi w nim o fakt posiadający dogłębne znaczenie osobowe — dlatego wstyd seksualny ma rację bytu tylko w świecie osób. Fakt ten ma zresztą znaczenie podwójne: z jednej strony ucieczka — dążność do ukrycia wartości seksualnych w tym celu, aby nie przesłoniły one wartości samej osoby, z drugiej strony — pragnienie miłości, jej wywołania czy też jej przeżycia (miłość między kobietą a mężczyzną kształtuje się jak wiadomo w oparciu o wartości *sexus,* ale stanowi o niej ostatecznie wzajemny stosunek do wartości osoby, skoro jest ona osobowym zjednoczeniem osób). Tak więc już z samej analizy wstydu seksualnego widać, że toruje on niejako drogę do miłości.

Kiedy mówimy o „absorbcji" wstydu przez miłość, to nie znaczy to bynajmniej, że miłość znosi czy też niszczy wstyd seksualny — wręcz przeciwnie ona jeszcze bardziej wyostrza poczucie tego wstydu w mężczyźnie i kobiecie, realizuje się bowiem w całej pełni przy najpełniejszym jego zachowaniu. Słowo „absorbcja" znaczy tylko tyle, że miłość gruntownie wykorzystuje te dane, jakie tkwią w zjawisku wstydu seksualnego dla siebie; wykorzystuje mianowicie tę proporcję pomiędzy wartością osoby a wartościami *sexus,* jaką wstyd wnosi we wzajemne odniesienie kobiety i mężczyzny jako coś naturalnego, co się przeżywa spontanicznie — co jednak nie pielęgnowane odpowiednio może ulec zniszczeniu ze szkodą dla osób i dla ich wzajemnej miłości.

Na czym więc polega owa absorbcja wstydu przez miłość i czym się tłumaczy? Oto wstyd stanowi jakby naturalną samoobronę osoby przed zejściem lub też zepchnięciem jej na pozycję przedmiotu użycia seksualnego. Pozycja ta jest sprzeczna z samą naturą osoby, jak to już wielokrotnie stwierdzono. Osoba nie może ani sama zejść na pozycję przedmiotu użycia dla drugiej osoby czy też dla innych osób; tak np. „x" nie może zejść na tę pozycję w stosunku do „y". Ale też nie może ona spychać żadnej osoby drugiej płci na pozycję przedmiotu użycia; tak więc nie może postępować „y" w stosunku do żadnej „x". Z jednej i drugiej strony przeciwstawia się temu wstyd seksualny — wstyd ciała zarówno jak i wstyd przeżycia. Otóż miłość jak to stwierdziliśmy już na początku tej książki jest takim odniesieniem osoby do osoby („y" do „x" oraz „x" do „y"), które od samych podstaw wyklucza traktowanie osoby jako przedmiotu użycia, stanowczo nie dopuszcza osobie ani zejść na pozycję przedmiotu użycia ani też nie dopuszcza do tego, aby zepchnąć

ją na tę pozycję. Dlatego właśnie wstyd w tak naturalny sposób otwiera się dla miłości.

Istotna dla miłości jest przede wszystkim afirmacja wartości osoby; w oparciu o nią wola podmiotu miłującego dąży do prawdziwego dobra osoby miłowanej, i to do dobra pełnego i całkowitego, dobra „ze wszech miar" — dobro takie utożsamia się ze szczęściem. Takie nastawienie woli u osoby miłującej jest całkowicie przeciwne jakiemukolwiek nastawieniu tej woli na używanie. Miłość i odniesienie do osoby jako do przedmiotu użycia wykluczają się wzajemnie. Wobec tego też wstyd jako naturalna forma ucieczki przed takim odniesieniem do osoby ustępuje, traci bowiem swoją obiektywną rację bytu. Ustępuje jednakże o tyle, o ile osoba miłowana w ten sposób, np. „x", sama również odpowiada miłością osobie miłującej („y"), i to rzecz najważniejsza — miłością gotową na oddanie siebie. Absorbcja wstydu przez miłość idzie w parze tylko z miłością oblubieńczą. Ona to tłumaczy nam na płaszczyźnie psychologicznej cały problem czystości, a raczej wstydliwości małżeńskiej. Faktem jest przecież, że współżycie seksualne małżonków nie stanowi tylko jakiejś formy bezwstydu zalegalizowanego od zewnątrz, ale jest wewnętrznie zgodne z wymogami wstydu (chyba że małżonkowie sami uczynią je bezwstydnym przez sam sposób jego dopełniania).

Ujmując rzecz integralnie, należy stwierdzić, że tylko miłość prawdziwa, a więc posiadająca w pełni swą etyczną istotę, zdolna jest zabsorbować wstyd. To zrozumiałe wobec faktu, że wstyd stanowi tendencję do ukrycia wartości seksualnych o tyle, aby nie przesłonić nimi wartości osoby, lecz wręcz przeciwnie tym bardziej ją uwydatnić. Miłość prawdziwa zaś to taka miłość, w której wartości seksualne są podporządkowane wartości osoby. Ona dominuje, a afirmacja wartości osoby przenika wszystkie te przeżycia, które rodzą się z samej naturalnej zmysłowości czy też uczuciowości człowieka. Wiadomo, że przeżycia te są w naturalny sposób związane z wartościami seksualnymi (zmysłowość z wartością „ciała i płci"; uczuciowość z wartością „kobiecości" czy też „męskości" w człowieku drugiej płci). Otóż miłość prawdziwa sprawia, że przeżycia te zostają na tyle przeniknięte afirmacją wartości osoby, iż zostaje wykluczone odniesienie woli do drugiej osoby jako do przedmiotu użycia. Na tym polega w praktyce istotna siła miłości — sama teoretyczna afirmacja wartości osoby jeszcze o niej nie stanowi.

Przy takim więc nastawieniu nie ma powodu do wstydu czyli do ukrywania wartości *sexus* jako tych, które przesłaniają wartość osoby, które burzą jej nieodstępność *(alteri incommunicabilitas)* i nietylkalność, sprowadzając ją samą na pozycję przedmiotu użycia.

Nie ma wówczas powodu do wstydu ciała (np. po stronie „x"), gdyż zawarta w tym wstydzie pozytywna tendencja do wywołania miłości spotkała się z adekwatną odpowiedzią. Nie ma też powodu do wstydu przeżycia (np. po stronie „y"), gdyż odniesienie do osoby („x") jako do przedmiotu użycia nie zachodzi. Jeśli nawet zmysłowość w sposób sobie właściwy reaguje na „ciało" jako na „możliwy przedmiot użycia", to jednak wola chce prawdziwego dobra osoby, a nie używania osoby, co bynajmniej nie wyklucza faktu, że (w małżeństwie) jest to ta osoba, ta „x", z którą łączy odnośnego „y" współżycie cielesne, a więc także wspólne używanie seksualne. Potrzeba wstydu została wewnętrznie zabsorbowana przez sam fakt dojrzałej miłości do osoby: „y" nie musi się wewnętrznie (i zewnętrznie również) ukrywać ze swym nastawieniem na użycie skierowanym ku „x", gdyż owo nastawienie zostało wewnętrznie wchłonięte przez prawdziwą miłość woli. Afirmacja wartości osoby przenika na tyle wszystkie reakcje zmysłowo-uczuciowe nawiązujące do wartości seksualnych, że woli nie zagraża postawa użycia niezgodna z odniesieniem do osoby. Owszem, postawa ta udziela się uczuciowości tak, że wartość osoby jest nie tylko abstrakcyjnie rozumiana — bez mocniejszego oddźwięku w sferze emocjonalno-afektywnej, ale jest głęboko odczuwana. Jest to wówczas również psychologiczna pełnia miłości, w której dokonuje się do głębi prawidłowa absorbcja wstydu seksualnego. Kobieta i mężczyzna mogą stanowić „jedno ciało" wedle owych dobrze znanych słów Księgi Rodzaju (Rodz. 2, 24), którymi Stwórca określił istotę małżeństwa — a ta jedność nie będzie żadną formą bezwstydu, ale tylko pełną realizacją zjednoczenia osób wypływającego z wzajemnej miłości oblubieńczej.

W związku z tym znamiennym zjawiskiem „absorbcji" wstydu seksualnego przez miłość trzeba jednak zasygnalizować pewne niebezpieczeństwo. Wstyd ma swe korzenie głęboko w samym bycie osoby — dlatego właśnie trzeba było metafizyki osoby dla pełnego zrozumienia istoty wstydu. Istnieje jednak niebezpieczeństwo zbyt powierzchownego potraktowania zarówno wstydu jak i tej jego absorbcji, jaka prawidłowo dokonuje się przez miłość. Wiadomo, że wstyd subiektywnie jest pewnym uczuciem negatywnym nieco podobnym do uczucia lęku. Uczucie lęku wiąże się w świadomości ze sferą wartości seksualnych i ustępuje wraz z subiektywnym przekonaniem, że wartości te nie są podnietą wywołującą „pożądanie seksualne". Uczucie to ustępuje jednak również w miarę jak rodzi się uczucie miłości — tak np. u „x" w stosunku do „y". Podobnie też uczucie wstydu wywołane w „y" przeżyciem pożądania seksualnego skierowanego do „x" zostaje niejako zatarte

w świadomości o ile łączy się z nim jakiś uczuciowy stosunek do tejże „x". Uczucie miłości jak widać ma moc absorbowania, wchłaniania uczucia wstydu, ma moc uwalniania świadomości — i to zarówno świadomości „y" jak i „x" — od uczucia wstydu. I tym procesem emocjonalno-afektywnym tłumaczy się ów jakże często wypowiadany i sugerowany pogląd, wedle którego „uczucie (miłości) daje prawo do zbliżenia cielesnego oraz do współżycia seksualnego mężczyzny i kobiety".

Jest to pogląd błędny, samo bowiem przeżywanie uczucia miłosnego, choćby obustronne (tj. równoczesne po stronie „y" i „x"), nie jest bynajmniej jeszcze równoznaczne z dojrzałą miłością woli. Ta bowiem zakłada wzajemny wybór osób („x" przez „y", „y" przez „x") oparty na gruntownej afirmacji ich wartości i zmierzający do ich trwałego zjednoczenia w małżeństwie. Miłość osób posiada — i winna posiadać — swój wyraźny profil obiektywny. Miłość jako przeżycie emocjonalno-afektywne posiada często tylko czysto subiektywny charakter, brak jej zaś samej etycznej istoty. Powiedziano już powyżej, że nie można mieszać samego zużywania „tworzywa" z twórczością w tej dziedzinie ani też utożsamiać doraźnego przeżycia miłosnego z miłością.

Dlatego też owa „absorbcja wstydu przez miłość" musi mieć znaczenie głębsze, nie tylko emocjonalno-afektywne. Nie wystarcza samo zniesienie „przeżycia wstydu" przez jakiekolwiek „przeżycie miłosne" to bowiem jest właśnie sprzeczne z gruntownie rozumianą istotą wstydu seksualnego — owszem w tym się kryje zawsze jakaś forma bezwstydu. (Bezwstyd wygrywa swe „prawa" na samych doraźnych przeżyciach). Łatwość, z jaką uczucie wstydu ustępuje przed pierwszym lepszym przeżyciem emocjonalno-afektywnym, jest właśnie zaprzeczeniem wstydu. Prawdziwy wstyd ustępuje z trudnością — (i dzięki temu nie pozostawia osoby w sytuacji ostatecznie bezwstydnej). Prawdziwy wstyd może zostać wchłonięty, zabsorbowany, tylko przez prawdziwą miłość — miłość, która afirmując wartość osoby ze wszystkich sił szuka jej najpełniejszego dobra. Taki też wstyd jest rzetelną siłą moralną osoby. Ponieważ jednak istnieje realne niebezpieczeństwo jego spłycenia z różnych przyczyn, wewnętrznych (są ludzie jakby mniej wstydliwi „z natury") oraz zewnętrznych (różnorodne poglądy, style życia i postępowania mężczyzn i kobiet względem siebie w różnych środowiskach lub epokach), przeto istnieje też potrzeba wychowywania wstydu seksualnego. Potrzeba ta zaś jest najściślej zespolona z wychowaniem miłości — właśnie dlatego, że tylko prawdziwy, rzetelny wstyd, domaga się prawdziwej, pełnowartościowej miłości na zasadzie rozważonego tutaj „prawa absorbcji".

PROBLEM BEZWSTYDU

W świetle tego, co powiedziano powyżej na temat wstydu seksualnego oraz na temat absorbcji wstydu przez miłość, spróbujemy spojrzeć jeszcze na zagadnienie bezwstydu. Samo słowo „bezwstyd" mówi po prostu o braku wstydu lub też o jego zaprzeczeniu. W praktyce wychodzi to zresztą na to samo. Spotykamy się z różnymi faktami, z różnymi sposobami bycia i postępowania u osób obu płci, z różnymi sytuacjami pomiędzy nimi, które określamy jako bezwstydne, stwierdzając przez to, że nie ma w nich tego, czego domaga się wstyd, że pozostają w kolizji z wymogami wstydliwości. Istnieje pewna relatywność w samym określaniu tego, co bezwstydne. Relatywność ta tłumaczy się różnymi dyspozycjami wewnętrznymi poszczególnych osób, tak więc np. większą lub mniejszą pobudliwością zmysłową, większą lub mniejszą kulturą moralną danej jednostki, nawet takim lub innym światopoglądem. Tłumaczy się ona również różnorodnymi uwarunkowaniami zewnętrznymi, choćby np. klimatem, jak o tym była już mowa, a prócz tego panującymi obyczajami, nawykami zbiorowymi itp.

Jednakże ta relatywność w uznawaniu za bezwstydne poszczególnych przejawów życia i obcowania osób różnej płci nie dowodzi bynajmniej, aby sam bezwstyd był czymś względnym, aby nie istniały jakieś czynniki czy też momenty w sposobie bycia i postępowania ludzi, które decydują o nim stale, nawet pomimo tego, że te różnorodne uwarunkowania od wewnątrz i od zewnątrz nakazują różnym ludziom czy też w różnych środowiskach co innego uznawać za bezwstydne (siłą faktu oczywiście co innego też uznaje się za wstydliwe czyli zgodne z wymaganiami wstydu seksualnego). Nie chodzi niniejszym o to drugie, tzn. o zestawienie różnych poglądów na to co bezwstydne a co wstydliwe, chodzi natomiast o to pierwsze — mianowicie o uchwycenie nomentu wspólnego. Do tego zresztą prowadzą poprzedzające etapy analizy, które mieszczą się w ramach „metafizyki wstydu".

Wstyd to owa niesłychanie znamienna dążność całej osoby ludzkiej do ukrycia wartości seksualnych z nią związanych na tyle, aby nie przesłoniły one samej wartości osoby. Dążność ta ma na celu swoistą samoobronę osoby, która nie chce być przedmiotem używania ani w uczynku ani nawet w intencji innej osoby, ale chce być przedmiotem miłości. Ponieważ przedmiotem używania może się stać właśnie ze względu na wartości seksualne, przeto dążność do ich ukrycia — na tyle jednak, aby mogły one w połączeniu z wartością osoby stanowić równocześnie niejako punkt zaczepienia dla miłości. W parze z tą formą wstydu, który można

określić jako „wstyd ciała", gdyż wartości seksualne są zewnętrznie związane przede wszystkim z ciałem męskim i kobiecym, idzie druga forma, którą nazwaliśmy „wstydem przeżycia" — jest to dążność do ukrycia tych reakcji i przeżyć, w których uwydatnia się odniesienie do „ciała i płci" jako do przedmiotu użycia, właśnie z uwagi na to, że ciało i płeć są właściwością osoby, która nie może być przedmiotem użycia. Zarówno jedna jak i druga forma wstydu może zostać prawidłowo zabsorbowana tylko przez miłość.

Bezwstyd burzy cały ten porządek. Analogicznie do poprzedniego rozróżnienia wstydu ciała i wstydu przeżyć możemy mówić również o bezwstydzie ciała oraz o bezwstydzie przeżyć. Bezwstydem ciała nazwiemy taki sposób bycia czy postępowania jakiejś konkretnej osoby, w którym wysuwa ona na pierwszy plan samą wartość *sexus* tak dalece, że przesłania istotną wartość swej osoby. W konsekwencji staje ona niejako w pozycji przedmiotu użycia, w pozycji takiego bytu, do którego można odnieść się używając go tylko (zwłaszcza w drugim znaczeniu słowa „używać"), a nie miłując. Bezwstyd przeżycia polega na odrzuceniu wewnątrz osoby tej zdrowej dążności do wstydzenia się takich reakcji i takich przeżyć, w których osoba (druga) wychodzi tylko jako przedmiot użycia ze względu na wartości seksualne, będące jej własnością. Tak więc np. jakiś konkretny „y" jest bezwstydny w swych przeżyciach (w stosunku do „x"), gdy nie wstydzi się wewnętrznie nastawienia na użycie zmysłowo-seksualne, gdy wysuwa je jako jedyną formę odniesienia do „x", nie usiłując podporządkować tego nastawienia prawdziwej miłości osoby ani też prawidłowo włączyć go do niej.

Ów wewnętrzny „wstyd przeżycia" nie ma nic wspólnego z pruderią. P r u d e r i a bowiem polega na ukrywaniu właściwych intencji w odniesieniu do osób drugiej płci czy też w ogóle do całej dziedziny seksualnej. Kierując się w rzeczywistości intencją użycia stara się taki człowiek, który uległ pruderii, stwarzać pozory, że nie chodzi mu o nie — w imię tego gotów jest nawet potępiać wszystkie przejawy płci i tego co płciowe, nawet najnaturalniejsze. Często bardzo zresztą nie mamy tutaj do czynienia z pruderią, która jest pewną formą zakłamania, zafałszowania intencji, ale tylko z jakimś uprzedzeniem czy też z przekonaniem, że to, co seksualne, może być tylko przedmiotem użycia, że płeć daje tylko okazję do wyżywania się seksualnego, a nie toruje również w jakiś sposób dróg miłości wśród ludzi. Pogląd taki ma posmak manicheizmu i kłóci się z tym odniesieniem do spraw ciała i płci, jakie jest znamienne zarówno dla Księgi Rodzaju jak zwłaszcza dla Ewangelii. Dlatego też prawdziwy wstyd przeżycia nie utożsamia się bynajmniej z aktem pruderii. Wstyd przeżycia to zdrowa reakcja we-

wnątrz osoby (np. „y") na takie odniesienie do drugiej osoby („x"), które pomija jej istotną wartość, a sprowadza ją na pozycję przedmiotu użycia seksualnego. Przeciw takiemu odniesieniu do osoby (do „niewiasty") protestował Chrystus w znanych i przytoczonych już poprzednio słowach Mat. 5, 28 („Ktoby patrzał na niewiastę, aby jej pożądał..." itd.) Chodziło jak widać o akt wewnętrzny.

Wspomnieliśmy już mimochodem o sprawie s t r o j u czy ubrania. Jest to jedna z tych spraw szczegółowych, wokół których narasta najczęściej problem wstydu i bezwstydu. Trudno znów wnikać w całą szczegółową specyfikę tego zagadnienia, w *nuanse* mody kobiecej czy męskiej. Problem wstydu i bezwstydu na pewno łączy się z tą sprawą, chociaż może nie w taki sposób, w jaki się na ogół mniema. Wiadomo, że strój może się w różny sposób przyczynić do uwydatnienia wartości *sexus* — dodajmy jeszcze: w różny sposób w różnych okazjach jeśli nawet abstrahujemy od różnych dyspozycji urazowych lub nabytych u jakiejś jednostki. Uwydatnienie wartości *sexus* przez strój jest zresztą nieuniknione i bynajmniej nie musi się kłócić ze wstydem. Bezwstydne w stroju jest to, co wyraźnie i z premedytacją przyczynia się do przesłonięcia samej istotnej wartości osoby przez wartości seksualne, co „musi" budzić taką reakcję, jakby osoba ta była tylko możliwym przedmiotem użycia ze względu na *sexus*, a nie „możliwym" przedmiotem miłości ze względu na swą wartość osobową.

Zasada jest prosta i oczywista, jej zastosowanie natomiast w konkretnych wypadkach należy już do poszczególnych jednostek oraz do całych środowisk i społeczeństw. Sprawa stroju jest zawsze jakąś sprawą społeczną, jest więc funkcją zdrowego (lub niezdrowego) obyczaju. Trzeba tylko podkreślić, że jakkolwiek względy natury estetycznej wydają się tutaj decydujące, to jednak nie są one i nie mogą być wyłączne. Obok nich i wraz z nimi istnieją względy natury etycznej. Niestety człowiek nie jest istotą tak doskonałą, aby widok ciała osoby zwłaszcza osoby drugiej płci budził w nim tylko bezinteresowne upodobanie i w ślad za tym proste umiłowanie tej osoby. W rzeczywistości budzi on również „pożądanie" czyli jakąś chęć użycia skoncentrowaną na wartościach *sexus* z pominięciem istotnej wartości osoby. I z tym trzeba się liczyć.

Nie znaczy to jednak bynajmniej, ażeby bezwstyd ciała utożsamiał się po prostu i wyłącznie z nagością tego ciała, całkowitą lub częściową. Są okoliczności, w których nagość nie jest bezwstydna. Jeśli ktoś wykorzystuje ją wówczas jako okazję do potraktowania osoby (nagiej) w roli przedmiotu użycia (choćby w aktach wewnętrznych), wówczas tylko on dopuszcza się bezwstydu (przeżycia), a nie ta osoba. Sama nagość ciała nie jest jeszcze

równoznaczna z bezwstydem ciała, bezwstyd ten zachodzi tylko wówczas kiedy nagość spełnia negatywną funkcję w stosunku do wartości osoby, kiedy stawia tę osobę w pozycji przedmiotu użycia. Dokonuje się wówczas jakby depersonalizacja poprzez seksualizację. Jednakże nie musi to bynajmniej nastąpić, i to nawet wówczas, kiedy ta nagość (całkowita lub częściowa) łączy się ze wspólnym używaniem seksualnym mężczyzny i kobiety. Tak jednak może być tylko w małżeństwie, tylko tam bowiem istnieją pełne warunki obiektywne (!), aby dokonała się owa prawdziwa absorbcja wstydu przez miłość, o której mówiliśmy poprzednio.

Trzeba dodać, że bezwstyd przeżycia nie utożsamia się z samą spontaniczną reakcją zmysłowości, która spontanicznie odnosi się do ciała i płci jako „możliwego przedmiotu użycia". Tak jak ciało ludzkie samo przez się nie jest bezwstydne, tak też nie jest sama z siebie bezwstydna reakcja zmysłowości czy w ogóle zmysłowość ludzka. Bezwstyd (podobnie jak wstyd i wstydliwość) jest funkcją wnętrza osoby, a w nim funkcją woli, która symplicystycznie przyjmuje reakcję zmysłowości i redukuje drugą osobę poprzez „ciało i płeć" do roli przedmiotu użycia.

Skoro już mowa o stroju w związku z zagadnieniem bezwstydu i wstydliwości, to warto może jeszcze zwrócić uwagę na pewną fukcjonalność różnych strojów. Otóż tak jak istnieją pewne sytuacje obiektywne, w których nawet całkowita nagość ciała nie jest bezwstydna, ponieważ właściwą funkcją tej nagości nie jest wywoływać odniesienie do osoby jako do przedmiotu użycia, tak też z pewnością istnieją różne fukcje różnych strojów, różnych sposobów ubierania się — oraz związanego z tym częściowego obnażania ciała, np. przy pracy fizycznej podczas upału, w kąpieli, u lekarza. Jeśli więc chodzi o moralną kwalifikację tych różnych strojów to trzeba wyjść od tych różnych funkcji, jakie mają do spełnienia. Kiedy osoba używa takiego stroju w ramach jego obiektywnej funkcji, wówczas nie można w tym widzieć bezwstydu, chociaż strój taki jest związany z częściowym obnażeniem ciała. Bezwstydne natomiast będzie użycie takiego stroju poza jego właściwą funkcją — i tak też musi być odczute. Dla przykładu: nie jest bezwstydem używanie stroju kąpielowego w kąpieli, natomiast jego używanie na ulicy czy choćby na spacerze kłóci się z wymogami wstydu.

Trudno nie dotknąć bodaj bardzo pokrótce innego jeszcze szczegółowego zagadnienia, mianowicie zagadnienia pornografii (czyli bezwstydu) w sztuce. Jest ono rozległe i w szczegółach mocno skomplikowane ze względu na bardzo różnorodną specyfikę różnych dziedzin sztuki. Chodzi w tej chwili o uchwycenie samej istoty zagadnienia. Przez sztukę rozumiemy całą wytwórczość człowieka,

a w szczególności twórczość artystyczną, np. pisarską czy rzeźbiarską itp. Artysta komunikuje w swym dziele własne myśli, uczucia, postawy, jakkolwiek dzieło nie służy tylko temu. Służy ono prawdzie, ma bowiem uchwycić i przekazać jakiś fragment rzeczywistości w sposób piękny. Piękno artystyczne jest najbardziej znamienną właściwością dzieła sztuki. Tym fragmentem rzeczywistości, który bardzo często starają się uchwycić artyści, jest właśnie miłość kobiety i mężczyzny, a w plastyce ciało ludzkie. Dowodzi to pośrednio jak ważny i jak atrakcyjny jest ten temat w całokształcie życia ludzkiego.

W imię realizmu sztuka ma prawo i obowiązek odtwarzać ciało ludzkie, ma również prawo i obowiązek odtwarzać miłość mężczyzny i kobiety taką, jaką ona jest w rzeczywistości, mówić całą prawdę o niej. Ciało ludzkie jest autentyczną częścią prawdy o człowieku, tak jak moment zmysłowo-seksualny jest autentyczną częścią prawdy o ludzkiej miłości. Błędem będzie, jeśli ta część przesłoni całość. A nieraz tak właśnie dzieje się w sztuce.

Jednakże sama istota tego, co nazywamy pornografią w sztuce, leży głębiej. Pornografia to wyraźna tendencja do takiego przeakcentowania w dziele sztuki momentu *sexus* w odtworzeniu ciała ludzkiego czy też w odtworzeniu miłości oraz osób, które ją przeżywają, że musi u odbiorcy tego dzieła, czytelnika lub widza powstać przeświadczenie, iż wartość seksualna jest jedyną istotną wartością osoby, a miłość nie jest niczym więcej jak przeżywaniem czy też współprzeżywaniem tych tylko wartości. Tendencja taka jest szkodliwa, niszczy bowiem całkowity obraz tego ważnego fragmentu ludzkiej rzeczywistości, jaki stanowi miłość kobiety i mężczyzny. Prawda bowiem o ludzkiej miłości leży zawsze w odtworzeniu wzajemnego stosunku osób, bez względu na to jak bardzo w tym stosunku dominowałyby wartości *sexus*. Tak samo jak prawdą o człowieku jest, iż jest on osobą bez względu na to, jak bardzo w jego ciele uwydatniają się wartości seksualne. Dzieło sztuki winno wydobyć tę prawdę bez względu na to w jakim stopniu wypada mu dotknąć dziedziny *sexus* — jeśli zawiera tendencję do jej skrzywienia, wówczas zniekształca obraz rzeczywistości. Ale pornografia nie jest tylko pomyłką czy błędem, jest tendencją. Gdy zniekształconv obraz zostaje wyposażony w prerogatywy piękna artystycznego, istnieje tym większa możliwość, że przyjmie się on i zaszczepi w świadomości i woli odbiorców. Wola ludzka bowiem wykazuje w tym punkcie bardzo często jakąś wielką podatność na przyjęcie zniekształconego obrazu rzeczywistości. Ale też z tego właśnie powodu trzeba w wielu wypadkach pomówienia o pornografię złożyć odpowiedzialność na brak dojrzałej czystości, na brak wstydu przeżycia.

MAŁŻEŃSTWO

MONOGAMIA I NIEROZERWALNOŚĆ

Cały dotychczasowy tok rozważań zawarty we wszystkich trzech rozdziałach poprzedzających z ścisłą wewnętrzną koniecznością prowadzi do uznania zasady monogamii (czyli jednożeństwa) i nierozerwalności związku małżeńskiego [5]. Podstawą ostateczną a zarazem pierwszym źródłem tej zasady jest norma personalistyczna sformułowana i wyjaśniona w rozdziale I przy uwzględnieniu obiektywnych celów małżeństwa, zwłaszcza prokreacji. Jeżeli osoba „x" żadną miarą nie może być dla osoby „y" przedmiotem użycia, ale tylko przedmiotem (a raczej współpodmiotem) miłości, potrzeba zatem odpowiednich ram dla związku mężczyzny i kobiety, w którym realizuje się pełne współżycie seksualne tak, aby równocześnie było zabezpieczone trwałe zjednoczenie osób wchodzących w ów związek. Wiadomo, że związek taki nazywa się małżeństwem. Wszelkie inne rozwiązanie problemu małżeństwa poza ścisłą monogamią (w czym już zawiera się nierozerwalność), jest w jakiś sposób niezgodne z normą personalistyczną, nie dorasta do jej ścisłych wymagań. Osoba zostaje wówczas postawiona w sytuacji przedmiotu użycia dla drugiej osoby — w sytuacji takiej zostaje postawiona zwłaszcza kobieta („x") w stosunku do mężczyzny („y"). Tak dzieje się w wypadku polygynii (o której zwykle myślimy mówiąc o polygamii, „poly-gynia" — związek jednego mężczyzny z wielu kobietami, „poly-gamia" — wielożeństwo). Wiadomo jednak, że spotykamy się w dziejach ludzkości również z wypadkami poly-andrii („poly-andria" — związek jednej kobiety z wielu mężczyznami, wielożeństwo idzie wówczas w przeciwnym kierunku).

Wszystko to, o czym tu mowa, bierzemy przede wszystkim p o d k ą t e m w i d z e n i a z a s a d y, a więc: zasada miłowania osoby czyli traktowanie jej w sposób odpowiadający temu bytowi, jakim osoba jest (innymi słowy „norma personalistyczna") godzi się w pełni tylko z zasadą monogamii i z zasadą nierozerwalności małżeństwa, a sprzeciwia się zasadniczo wszelkim formom polygamii, tj. zarówno polygynii jak i polyandrii, sprzeciwia się również zasadzie rozerwalności małżeństwa. We wszystkich tych wypadkach bowiem zasadniczo czyli merytorycznie biorąc osoba zostaje postawiona w sytuacji przedmiotu użycia dla drugiej osoby. Wobec tego samo mał-

---

5 Jest to fragment rozdziału IV, który nosi tytuł „Sprawiedliwość względem Stwórcy". Składa się on z § 1 pt. „Małżeństwo" i z § 2 pt. „Powołanie". Drukujemy z tego rozdziału fragmenty § 1.

żeństwo pozostaje tylko (a w każdym razie przede wszystkim) instytucją, w ramach której realizuje się używanie seksualne mężczyzny i kobiety, ale nie jest instytucją, w ramach której realizuje się trwałe zjednoczenie osób oparte na wzajemnej afirmacji wartości osoby. Takie bowiem zjednoczenie musi być trwałe, musi trwać tak długo, jak długo trwa w relacji do jednej z tych osób druga. Chodzi tu nie o jej trwanie duchowe, to bowiem jest ponaddoczesne, ale o trwanie w ciele, które się kończy ze śmiercią.

Dlaczego o to trwanie chodzi? Dlatego, że małżeństwo jest nie tylko duchowym związkiem osób, ale cielesnym i ziemskim. Wedle słów tej odpowiedzi, jakiej udzielił Chrystus saduceuszom (Mat. 19, 3—9) pytającym o los małżeństwa po zmartwychwstaniu ciał — co jest oczywiście przedmiotem wiary — nie będą wówczas ludzie, żyjący ponownie w ciałach (uwielbionych), „ani się żenić ani za mąż wychodzić". Małżeństwo jest ściśle związane z cielesną i ziemską egzystencją człowieka. Tym się tłumaczy jego naturalne rozwiązanie przez śmierć jednego ze współmałżonków. Drugi jest wówczas wolny i może zawrzeć ponownie małżeństwo z inną osobą. Jakkolwiek drugie małżeństwo po śmierci współmałżonka jest uzasadnione i dozwolone, to jednak ze wszechmiar godne pochwały jest pozostawanie w stanie wdowieństwa, w ten sposób bowiem wyraża się lepiej (m. in.) zjednoczenie z tą osobą, która odeszła przez śmierć. Wszak sama wartość osoby nie przemija, a zjednoczenie duchowe z nią może i winno trwać nadal, również wówczas kiedy ustało zjednoczenie cielesne. W Ewangelii a zwłaszcza w listach św. Pawła nieraz czytamy pochwałę wdowieństwa i bezwzględnego jednożeństwa.

W ogóle w nauczaniu Jezusa Chrystusa sprawa monogamii i nierozerwalności małżeństwa została postawiona stanowczo i definitywnie. Chrystus miał przed oczyma fakt pierwotnego ustanowienia małżeństwa przez Stwórcę, małżeństwa o charakterze ściśle monogamicznym (*Rodz.* 1, 27 i 2, 24) i nierozerwalnym („co Bóg złączył człowiek niech nie rozłącza") i do niego odwoływał się stale. W tradycjach bowiem jego bezpośrednich słuchaczy, izraelitów, żyła pamięć polygamii patriarchów oraz wielkich przywódców narodu i królów (np. Dawida, Salomona), jako też nadany przez Mojżesza tzw. list rozwodny dopuszczający w pewnych warunkach rozerwanie małżeństwa prawnie zawartego. Otóż Chrystus stanowczo się przeciwstawił tym tradycjom obyczajowym, akcentując pierwotne ustanowienie małżeństwa, pierwotną myśl Stwórcy z nim związaną („... ale od początku nie było tak"). Ta myśl, idea małżeństwa żyjąca w myśli i woli Stwórcy została wypaczona również wśród „narodu wybranego". Polygamię patriarchów tłumaczy się

często wolą posiadania licznego potomstwa — w ten sposób wzgląd na prokreację jako obiektywny cel małżeństwa usprawiedliwiałby wielożeństwo Starego Zakonu, analogicznie oczywiście usprawiedliwiałby też wielożeństwo wszędzie tam, gdzie miało ono służyć temu samemu celowi. Równocześnie jednak księgi Starego Testamentu dostarczają dosyć dowodów na to, że wielożeństwo (polygynia) w praktyce przyczynia się do traktowania kobiety przez mężczyznę jako źródła rozkoszy zmysłowej, jako przedmiotu użycia, w rezultacie do jej upośledzenia, oraz do obniżenia moralności samego mężczyzny — wskazują na to np. dzieje króla Salomona.

Usunięcie polygamii i przywrócenie monogamii oraz nierozerwalności małżeństwa pozostaje w najściślejszym związku z przykazaniem miłości rozumianym tak, jak tu je od początku rozumiemy — jako norma personalistyczna. Skoro całe obcowanie i współżycie osób różnej płci ma dorastać do wymagań tej normy, zatem musi ono kształtować się wedle i wokół zasady monogamii i nierozerwalności — „wokół" o tyle, że zasada ta rzuca światło na cały szereg innych szczegółów związanych ze współistnieniem i obcowaniem mężczyzny i kobiety. (Przykazanie miłości, tak jak zawiera się ono w Ewangelii, to więcej niż sama „norma personalistyczna" — tkwi w nim równocześnie podstawowe prawo całego porządku nadprzyrodzonego, nadprzyrodzonego odniesienia do Boga i ludzi. Niemniej „norma personalistyczna" tkwi w nim z całą pewnością — jest to jakby naturalna treść przykazania miłości, ta treść, którą pojmujemy również bez wiary, samym tylko rozumem. Dodajmy, że stanowi ona również warunek rozumienia i realizowania pełnej czyli nadprzyrodzonej treści przykazania miłości).

Polygamia kłóci się z wymogami normy personalistycznej, a także rozerwalność prawnie zawartego małżeństwa (tzw. rozwód), ponieważ w praktyce prowadzi do polygamii. Jeśli jakiś mężczyzna („y") posiada na podstawie prawnie zawartego małżeństwa kobietę („x") jako żonę, a po pewnym czasie opuszcza ją i łączy się z inną, wówczas przez samo takie postawienie sprawy dowodzi, że nie jest ona dla niego w zasadzie niczym więcej jak przedmiotem reprezentującym wartość seksualną — te rzeczy idą w parze z sobą: potraktowanie osoby drugiej płci jako „przedmiotu reprezentującego tylko wartość seksualną" oraz potraktowanie małżeństwa jako instytucji opartej na tej tylko wartości i jej tylko służącej, a nie służącej osobowemu zjednoczeniu osób.

Człowiek jest istotą, która ma zdolność myślenia pojęciowego a w związku z tym zdolność kierowania się zasadami ogólnymi. Wobec tego w świetle faktów późniejszych wychodzi często na jaw prawdziwa istota i wartość faktów wcześniejszych, tak jak w na-

szym wypadku w świetle późniejszego (bodaj nawet po wielu latach) rozerwania małżeństwa, zawartego prawnie i dopełnionego współżyciem małżeńskim w połączeniu z równoczesną bigamią, wychodzi na jaw, że to, co ongiś łączyło „y" z „x", co w oczach jego (i jej) uchodziło za miłość, nie było prawdziwą miłością osoby, nie posiadało obiektywnej mocy osobowego zjednoczenia osób, obiektywnego profilu miłości. Mogło wówczas zawierać bardzo bogatą treść subiektywną, opierać się na pełnym zbudzeniu zmysłowości i uczuciowości obojga, a jednak do obiektywnej wartości osobowego zjednoczenia mężczyzny i kobiety nie dojrzało — w ogóle może nie zostało nastawione w tym kierunku (wiadomo bowiem, że do wartości osobowego zjednoczenia musi małżeństwo dojrzewać nieustannie, dlatego tak ważne jest nastawienie w tym kierunku).

W świetle tych zasad, tj. trzymając się konsekwentnie normy personalistycznej, trzeba przyjąć, że w wypadkach, w których wspólne życie małżonków z jakichś prawdziwie poważnych przyczyn (zwłaszcza z przyczyny zdrady małżeńskiej), staje się niemożliwe, istnieje tylko możliwość separacji — czyli rozdzielenia małżonków bez rozrywania samego małżeństwa. Oczywiście, że i separacja jest złem („koniecznym") z punktu widzenia istoty małżeństwa, które powinno być trwałą jednością mężczyzny i kobiety. Niemniej w tym złu nie zawiera się przekreślenie samej zasady personalistycznej: żadna z osób, a zwłaszcza kobieta, nie zostaje postawiona zasadniczo w pozycji przedmiotu użycia dla drugiej. Byłoby tak natomiast, gdyby pomimo faktu, że przynależała ona po małżeńsku do drugiej osoby (np. „x" do „y"), (w ramach ważnie zawartego małżeństwa), ta druga osoba („y") mogła ją porzucić, łącząc się za jej życia po małżeńsku z inną. Gdy natomiast tylko odstępują od współżycia małżeńskiego oraz od całej małżeńsko-rodzinnej wspólnoty życia, nie łącząc się małżeństwem z innymi osobami, wówczas sam porządek osobowy nie jest w niczym naruszony. Osoba nie zostaje zepchnięta do rangi przedmiotu użycia, małżeństwo zaś zachowuje charakter instytucji służącej osobowemu zjednoczeniu mężczyzny i kobiety, a nie tylko ich współżyciu seksualnemu.

Musimy przyjąć, że mężczyzna i kobieta współżyjąc z sobą po małżeńsku jednoczą się jako osoby, a zatem zjednoczenie to trwa tak długo jak długo same te osoby żyją (tj. faktycznie „istnieją w ciele" — co już poprzednio zostało wyjaśnione). Nie możemy natomiast przyjąć, że zjednoczenie to trwa tak długo tylko, jak długo same te osoby tego chcą — to bowiem właśnie sprzeciwiałoby się normie personalistycznej: norma ta bierze bowiem za podstawę osobę jako byt. Z tego punktu widzenia mężczyzna i ko-

bieta, którzy w ramach ważnie zawartego małżeństwa współżyli z sobą po małżeńsku, obiektywnie są zjednoczeni z sobą w sposób nierozrywalny inaczej jak tylko przez śmierć jednego z nich. I niczego nie zmienia w tym ta okoliczność, że z biegiem czasu któreś z nich lub nawet oboje przestają tego chcieć — to żadną miarą nie może znieść faktu, że są obiektywnie zjednoczeni z sobą jako mąż i żona. Może jednemu z nich lub też obojgu zabraknąć subiektywnego pokrycia dla tego zjednoczenia, może nawet wyrosnąć taki stan subiektywny, który się psychologicznie lub psycho-fizjologicznie jemu sprzeciwia. Stan taki tłumaczy ich rozdzielenie „od łoża i stołu" (to właśnie jest separacja), ale nie może unicestwić faktu, że są obiektywnie zjednoczeni i to jako małżonkowie. Trwałego, dozgonnego utrzymania tego zjednoczenia domaga się właśnie norma personalistyczna, która stoi ponad wolą i ponad decyzją każdej z zainteresowanych osób. Inne postawienie tej sprawy stawiałoby osobę merytorycznie w pozycji przedmiotu „używania", co równa się zniweczeniu obiektywnego porządku miłości, w którym afirmuje się ponad-użytkową wartość osoby.

Porządek ten natomiast zawiera się w zasadzie ścisłej monogamii, która utożsamia się z nierozerwalnością ważnie zawartego małżeństwa. Jest to zasada trudna, ale równocześnie nieodzowna, jeśli współżycie osób różnej płci (a pośrednio i całe życie ludzkie, które przecież w ogromnej mierze opiera się o to współżycie), ma stać na wysokości osobowej i mieścić się w wymiarach miłości. Chodzi tu oczywiście o miłość w jej pełnym obiektywnym znaczeniu, o miłość jako cnotę, a nie tylko w znaczeniu psychologiczno-subiektywnym. Trudność zawarta w zasadzie monogamii i nierozerwalności małżeństwa pochodzi stąd, że „miłość" bywa rozumiana i realizowana zbyt wyłącznie w tym drugim znaczeniu, a nie dosyć w znaczeniu pierwszym. Zasada monogamii i nierozerwalności małżeństwa zmusza do integracji miłości (por. rozdział poświęcony analizie miłości). Bez niej małżeństwo jest olbrzymim ryzykiem. Mężczyzna i kobieta, których miłość gruntownie nie dojrzała, nie skrystalizowała się jako pełnowartościowe zjednoczenie osób, nie powinni zawierać małżeństwa, nie są bowiem przygotowani do tej próby życiowej, jaką ono stanowi. Nie tyle zresztą chodzi o to, aby w chwili zawierania małżeństwa ich miłość była już ostatecznie dojrzała, ile oto, aby była ona dojrzała do dalszego dojrzewania w ramach małżeństwa i przez małżeństwo.

Ks. Bp Karol Wojtyła

Ks. WITOLD MARCISZEWSKI

SPÓR O ROZUMNE WIDZENIE ŚWIATA

Historyczna lokalizacja problemu • Racjonalność a naukowość • Model empiryczno-hipotetyczny • Model intuicyjno-kategoryczny • Empirystyczna krytyka intuicji • Trudności empiryzmu i szanse intuicji.

1. Historia zagadnienia, jak każda w ogóle historia, ma swój wykres zaczynający się od momentu postawienia pytania, poprzez okres narastania, mniej lub bardziej udane próby rozwiązań, aż do rozwiązania ostatecznego lub też zlikwidowania problemu przez wykazanie jego pozorności. Dobrze więc będzie przystępując do naszego problemu uświadomić sobie, w którym punkcie wykresu należy ten problem umiejscowić.

Zagadnienie racjonalności światopoglądu należy do zagadnień stosunkowo młodych, zważywszy że istnieją wielkie problemy filozoficzne, których czas trwania liczy się na tysiąclecia. Być może jesteśmy bardzo niedaleko od momentu narodzin.

Gdyby na sposób Dawsona traktować dzieje kultury w nierozerwalnym związku z dziejami religii, to można by zaryzykować twierdzenie, że całe zagadnienie powstało na skutek wyemancypowania się kultury europejskiej spod inspiracji religii, w tym wypadku religii chrześcijańskiej. System wierzeń i instytucji religijnych obdarowuje bowiem gotowym (w zasadniczym zrębie) spojrzeniem na świat każdego, kto znajduje się w kręgu wpływów owego systemu. To spojrzenie przyjmuje się bez dyskusji, jako rzecz oczywistą, należącą do ustalonego porządku świata. Dopiero niezależność względem autorytetów religijnych (ludzki autorytet nie ma przecież mocy tak wiążącej) stawia człowieka przed problemem wyboru. Wybór zaś powinien, według powszechnego przeświadczenia, okonać się na podstawie jakichś racji, czyli przesłanek; nikomu nie przyjdzie na myśl oprzeć swój wybór np. o losowanie przy pomocy rzucania

kości. Zagadnienie skąd czerpać uprawnione racje wyboru — to właśnie zagadnienie racjonalności światopoglądu.

Staje ono dziś nie tylko przed ludźmi, którzy umieszczają siebie w kręgu tzw. myśli niezależnej, tj. nie uznającej programowo żadnego autorytetu poza autorytetem rozumu. Także ci, którzy przyjęli jakiś autorytet religijny, czują potrzebę racjonalnego uzasadnienia tego kroku, ponieważ społeczeństwo, w którym żyją, nie traktuje już religii jako rzeczy samej przez się zrozumiałej, nie podlegającej dyskusji. Przekonania zaś nie cieszące się oczywistością powinny być jakoś uzasadnione. Skłania do tego zarówno własne poczucie logiczne, cechujące ludzi oświeconych, jak i potrzeba zachowania twarzy wobec racjonalistycznej opinii, która piętnuje „fideizm" nie mniej chyba dotkliwie, niż kiedyś opinia religijna piętnowała „niedowiarstwo". Narastanie tego rodzaju opinii racjonalistycznej datować by należało od czasów rewolucji myślowej, dokonanej przez encyklopedystów Oświecenia; nowa jej fala przychodzi z pozytywizmem Comte'a i całym scientyzmem XIX w., a obecny stan umysłów uformowany jest w dużej mierze przez pokrewne tamtym kierunki myślowe, jak neopozytywizm i marksizm.

Potrzeba znalezienia przesłanek motywujących decyzję światopoglądową zdaje się mieć jeszcze jedno źródło w znamiennym dla naszych czasów zjawisku rozpadania się stereotypów społecznych. Nie tylko poglądy i zachowania mające za sobą poparcie autorytetu religijnego, lecz wszelkie wzorce myślenia i działania tracą w poczuciu wielu ludzi swą moc obowiązującą. Powodem tego ma być, według rozpowszechnionej już interpretacji, sygnalizowany wielokrotnie upadek autorytetu licznych instytucji i grup społecznych. Niemałą też zapewne rolę odgrywa lepsza niż kiedykolwiek wiedza o odmiennych grupach społecznych; skoro istnieją grupy o innych poglądach, gustach, obyczajach, to nie ma powodu, by wzorce przyjęte we własnej grupie uważać za coś bezwzględnie koniecznego.

Człowiekowi oswobodzonemu od tych wzorców nic nie przeszkadza (chyba własne lenistwo myślowe) w dokonaniu samodzielnego wyboru co do treści poglądów i stylu życia. I znów staje problem racji mających kierować tym wyborem.

2. W tej sytuacji nadzieja szukających zwraca się ku nauce, której powaga jest najbardziej bezsporna, bo potwierdzona przez osiągnięcia techniki. Tak powstaje postulat budowania światopoglądu naukowego. Głoszący to hasło nie zawsze precyzują, co mają na myśli. Domyślając się ich intencji można by powiedzieć, że światopogląd jest naukowy wtedy i tylko wtedy, gdy spełnia dwa następujące warunki:

1. wszystkie tezy światopoglądu oparte są na wynikach nauk;
2. przejście od wyników naukowych do tez światopoglądu dokonuje się przy pomocy metod właściwych nauce.

Uznanie tego programu za wykonalny lub niewykonalny zależeć będzie m. in. od tego, jak sprecyzujemy sens słowa „światopogląd". Pozostaję tutaj przy rozumieniu, jakie proponowałem w artykule pt. *O zjawisku światopoglądu* („Znak" nr 68/9). Światopogląd w tym rozumieniu to zbiór przekonań motywujących poczucie sensu lub bezsensu życia. Tak określone znaczenie zgodne jest niewątpliwie z pewnymi potocznymi intuicjami; zgodność tę starałem się pokazać we wspomnianym artykule. Można by jednak wysunąć zarzut, że pod światopoglądem rozumie się także zespół przekonań najbardziej ogólnych, składających się na jakąś całościową wizję świata. Tego zaś nie uwzględnia proponowane określenie. Na to wypada odpowiedzieć, że ową całościową wizję stara się dać filozofia. Gdyby identyczne zadanie przypisać światopoglądowi, wówczas terminy „światopogląd" i „filozofia" byłyby równoznaczne. Takie wprowadzanie równoznaczności jest czymś w rodzaju marnotrawstwa słów, bo wtedy jedno z nich staje się zbędne, a mogłoby zostać zużyte na oznaczenie jakiejś innej rzeczywistości. Dlatego związano światopogląd z problematyką sensu życia.

Przy takim rozumieniu światopoglądu postulat naukowości w postaci dopiero co sformułowanej nie da się, rzecz jasna, zrealizować. Na poczucie sensu czy też bezsensu życia wpływać mogą przekonania rzetelnie uzasadnione osobistym doświadczeniem jednostki, ale to jednostkowe doświadczenie nie zawsze będzie sprawdzalne dla innych ludzi; taka zaś sprawdzalność jest koniecznym warunkiem naukowości.

Nie znaczy to jednak, by rozważania światopoglądowe miały być zwolnione z rygorów poprawnego myślenia. Poprawność w myśleniu obowiązuje także poza nauką, obowiązuje np. w rozwiązywaniu zagadnień codziennego życia. Taki właśnie światopogląd, czyniący zadość warunkom poprawności myślowej nazywać będziemy racjonalnym. Warunki te będą tematem dalszego ciągu niniejszych rozważań.

3. Istnieją co najmniej dwa modele racjonalnego światopoglądu: empiryczno-hipotetyczny oraz intuicyjno-kategoryczny. Z samej kombinacji tych czterech przymiotników wynikałaby jeszcze możliwość modelu empiryczno-kategorycznego, a także intuicyjno-hipotetycznego. Należałoby jednak zbadać, czy dwie ostatnie kombinacje nie są wewnętrznie sprzeczne. Dlatego ograniczę się do omówienia dwóch pierwszych, które nie nasuwają tej wątpliwości.

Model empiryczno-hipotetyczny. Punktem wyjścia są zdania spostrzeżeniowe czyli empiryczne, punktem dojścia — hipotezy. Zdania spostrzeżeniowe są protokołami bezpośrednich danych doświadczenia, np. „to jest niebieskie", „to jest ciepłe". Mnogość danych doświadczeń staramy się uporządkować i zrozumieć wyprowadzając je z możliwie niewielkiej liczby hipotetycznych założeń naczelnych. Takim np. założeniem wyjaśniającym wielką liczbę zjawisk jest hipoteza grawitacji. W życiu codziennym też na każdym niemal kroku wyjaśniamy nasze obserwacje przez hipotezy, które w języku potocznym nazwać by można domysłami. Posłużmy się dla zilustrowania tego zabiegu oklepanym już podręcznikowym przykładem z awarią w sieci elektrycznej. Niech będą dane trzy fakty, stanowiące przedmiot trzech osobnych spostrzeżeń: 1 — zgaśnięcie światła; 2 — brak uszkodzeń w żarówce; 3 — świecenie się lampy elektrycznej u sąsiadów. Te trzy fakty brane łącznie dadzą się zrozumieć dzięki przypuszczeniu, że przepaliły się bezpieczniki na naszej linii. To przypuszczenie będzie więc hipotezą tłumaczącą zaobserwowane fakty.

Hipotezy są najczęściej pozbawione pewności, ponieważ zdania prawdziwe mogą się tłumaczyć także przy pomocy fałszywych. Zazwyczaj dysponujemy jakimś prawdopodobieństwem: im więcej faktów tłumaczy nam dana hipoteza oraz im więcej prób obalenia przeszła zwycięsko, tym większe zachodzi prawdopodobień-two, że jest ona zdaniem prawdziwym.

Tak skonstruowana teoria wyjaśniająca jest zawsze podatna na rewizję, ponieważ rejestr faktów nigdy nie jest zamknięty. W każdej chwili mogą zostać odkryte nowe fakty, które aprzeczą danej teorii lub nie będą chciały wynikać z jej założeń. Wówczas dotychczasowa teoria, spełniwszy — być może — chlubnie swoją rolę, odejść musi w stan spoczynku, by zrobić miejsce nowej, która więcej potrafi wytłumaczyć.

Tak by się przedstawiał, w wielkim uproszczeniu, ów model empiryczno-hipotetyczny, który — jak nietrudno zauważyć — jest spełniany m. in. przez nauki przyrodnicze. Schemat wyjaśniania przez hipotezy, prawdopodobieństwo hipotez, otwartość na nowe fakty i podatność na rewizję — oto najbardziej może uderzające cechy tego wzorca.

Czy można by mówić o podobnej strukturze w odniesieniu do światopoglądu, a przynajmniej niektórych jego partii? Trzeba tu przypomnieć to, co na innym miejscu (artykuł *O zjawisku światopoglądu)* zostało powiedziane na temat różnych dziedz'n światopoglądu. Istnieje wśród nich strefa nazwana ontologiczną i do niej

przede wszystkim odnosiłby się ów model, gdyby w ogóle dał się do światopoglądu odnieść. Strefa ontologiczna składa się m. in. z włączonych w światopogląd tez nauki filozoficznej, zwanej ontologią. Przez ontologię rozumiemy tutaj naukę wypracowującą pojęcia, które nie należą do żadnej szczegółowej dziedziny wiedzy, lecz mogą wystąpić w każdej. Ich stosowalność nie jest do żadnej z tych dziedzin zacieśniona. Takie jest np. pojęcie rzeczy, cechy istotnej, struktury, zbioru, części, całości, zdarzenia, stosunku itd.

Otóż sądy, składające się z tego rodzaju pojęć, są niezbędne dla sformułowania różnych twierdzeń nauk szczegółowych. Tak zwana klasyfikacja naturalna (np. w botanice) nie może się obejść bez pojęcia cechy istotnej. Nauka operuje też pojęciem struktury, procesu, stosunku itp. Ta przydatność pojęć ontologicznych w opisie świata może być uważana za sprawdzian empirycznego charakteru ontologii. Z empirycznością łączy się, podobnie jak gdzie indziej, hipotetyczność, ponieważ nie wiemy, czy nasze pojęcia ontologiczne byłyby przydatne w przypadku odkrycia nowych, nieznanych nam dotychczas dziedzin doświadczenia. Nie mamy też gwarancji, że i w odniesieniu do znanego nam świata stanowią one osiągnięcie ostateczne. Być może, dałaby się skonstruować inna aparatura pojęciowa, jeszcze sprawniej funkcjonująca na obszarze naszych dotychczasowych doświadczeń.

4. Model intuicyjno-kategoryczny. Zawdzięcza on swe powstanie aktom poznania intuicyjnego, składa się zaś z twierdzeń nie podlegających obaleniu, czyli kategorycznych. Mówiąc na tym miejscu o poznaniu intuicyjnym mam na myśli akty rozumienia, które wykazują podobieństwo z doświadczeniami zmysłowymi, będąc równie proste i bezpośrednie; przedmiot ich jednak nie jest zmysłowy ani materialny. Ściśle biorąc należałoby mówić o intuicji intelektualnej dla odróżnienia np. od intuicji zmysłowej. Ale ponieważ przez cały tok rozważań będę miał na uwadze tylko jeden rodzaj intuicji (mianowicie intelektualną), wystarczy mówić krótko „intuicja". Sama etymologia słowa (od łacińskiego *intueor* — „oglądam") sugeruje ów charakter bezpośredniego oglądu, właściwy intuicji. Przykładem takich oglądów może być spostrzeganie wszelkich relacji i struktur czy to przestrzennych, czy dźwiękowych, czy jeszcze innych. Np. relację następstwa spostrzegamy zarówno w rytmicznym układzie kresek, jak w serii dźwięków składających się na melodię, jak też w bardzo już abstrakcyjnej dziedzinie liczb naturalnych. Zdaje się to świadczyć, że nie odbieramy tej relacji ani okiem, ani uchem, ale jakimś innym „organem" poznawczym. W tym też sensie można mówić, że

przedmiot takiego poznania jest niematerialny, choć „zanurzony" w materii np. w materiale dźwięków, lub fakturze malarskiej.

Kategoryczność danych intuicyjnych jest tego samego rodzaju co kategorycznoś^ wszelkiego bezpośredniego doświadczenia, które nie da się obalić, ponieważ się go w ogóle nie uzasadnia (obalić bowiem, to znaczy podważyć uzasadnienie). Coś przecież musi być punktem wyjścia w uzasadnianiu. Takim czymś są obserwowalne zmysłowo fakty w modelu empiryczno-hipotetycznym. Ale bezpośredniość i oczywistość jest nie tylko przywilejem czysto zmysłowego poznania. Cechuje ona w nie mniejszym stopniu intuicję intelektualną. I dlatego dla przyjęcia jej wyników istnieją równie dobre podstawy, jak dla uznania faktów przyrodniczych.

Przytoczone przykłady intuicji wzięte były z dziedzin doznań estetycznych. Ale można wskazać na wiele innych rodzajów intuicji intelektualnej, wśród których szczególnie doniosłą dla światopoglądu rolę odgrywa intuicja metafizyczna i religijna.

Jest faktem godnym szczególnej uwagi, że zdolność do różnego typu aktów intuicyjnych występuje u ludzi w niejednakowym stopniu. Są np. ludzie pozbawieni wrażliwości estetycznej, choć poza tym ich inteligencja nie wykazuje żadnego upośledzenia. Coś podobnego zdaje się zachodzić z poznaniem intuicyjnym w dziedzinie metafizycznej i religijnej. Stwarza to swoiste kłopoty metodologiczne. Bo nie wiadomo wtedy, czy osobnik przypisujący sobie taką lub inną intuicję jest rzeczywiście wyżej uzdolniony czy też po prostu podlega urojeniom.

5. Na tej trudności, trudności zakomunikowania i sprawdzenia, opiera się wnikliwa krytyka intuicji, przeprowadzona ze stanowiska empiryzmu przez filozofię neopozytywistyczną. Warto prześledzić bodaj w wielkim skrócie dzieje tej krytyki, ponieważ stanowi ona jeden z najważniejszych wątków w dziejach filozofii XX w.

Zaczęło się od zaakcentowania starego empirystycznego postulatu, by wszelkie twierdzenie dało się sprawdzić na podstawie obserwacji. Powstał problem, na czym to sprawdzenie ma polegać. Powiedziano: niech wszelkie twierdzenie nauki będzie wyprowadzone logicznie z jednostkowych zdań obserwacyjnych. Ale okazało się natychmiast, że takie wyprowadzenie jest niemożliwe, bo prawa naukowe, mające postać zdań ogólnych, odnoszą się do nieskończonej ilości możliwych przypadków, liczba zaś obserwacji, na których opiera się uczony, jest zawsze skończona. Przejście więc od jednostkowych zdań obserwacyjnych do ogólnego prawa naukowego nie

jest logicznie prawomocne. Trzeba było zatem odrzucić bądź prawa nauki, bądź logikę, bądź też nazbyt wymagające sformułowanie zasady sprawdzalności. Zrobiono oczywiście to ostatnie. Zasada sprawdzalności przybrała już bardziej liberalną postać, stawiając wymaganie, by ze zdania ogólnego typu „Każde S jest P" dały się wyprowadzić jednostkowe zdania spostrzeżeniowe. Wtedy to zdanie ogólne będzie miało powiązanie z faktami i będzie przez to wartościowe poznawczo oraz sensowne. Rzeczywiście, prawa nauki, mające postać zdań ogólnych, zostały w ten sposób uratowane. Ale przecież nie same zdania ogólne występują w nauce. Są w niej także tzw. zdania szczegółowe, czyli egzystencjalne, posiadające postać „Pewne S jest P" lub „Istnieje takie S, że jest P". A z takich zdań, jak to z logiki wiadomo, nie wynika żadne zdanie jednostkowe. Nowy kłopot.

Wśród wielu, poprawianych coraz to bardziej i coraz mniej wymagających sformułowań postulatu sprawdzalności, znalazło się i takie sformułowanie.

> Jeśli mamy zdanie typu „Każde S jest P" oraz istnieją przedmioty należące jednocześnie do zakresu podmiotu i orzeczenia tego zdania, to dane zdanie należy uznać na tej podstawie za sprawdzone empirycznie.

Na przykład zdanie „Każdy łabędź jest biały" spełnia powyższy warunek, ponieważ istnieją przedmioty będące zarazem białymi i łabędziami.

Okazało się jednak, że ta nie budząca zastrzeżeń formuła prowadzi do paradoksu polegającego na tym, że dowolne, nawet najbardziej fantastyczne zdanie, można było na jej podstawie uznać za sprawdzone empirycznie. Trzeba tylko w tym celu skorzystać z prawa logiki, mówiącego, że zdanie „Każde S jest P" równoważne jest zdaniu „Każde nie-P jest nie-S", i dołączyć zupełnie bezsporne założenie, że jeśli jakieś zdanie jest potwierdzone empirycznie, to zdanie z nim równoważne jest potwierdzone w tym samym stopniu.

Weźmy teraz zdanie mitologiczne „Każdy satyr jest brodaty". Jest ono równoważne zdaniu „Każdy nie-brodaty jest nie-satyrem". Jest oczywiste, że istnieje niezliczona mnogość przedmiotów należących jednocześnie do zakresu podmiotu i orzeczenia tego ostatniego zdania. Na przykład lampa, przy której piszę, na pewno nie należy ani do klasy brodatych, ani do klasy satyrów. Jest więc czymś niebrodatym i jednocześnie nie-satyrem. W takim razie zdanie to z zanegowanymi terminami jest doskonale potwierdzone w doświad-

czeniu. Ale wobec tego i zdanie z nim równoważne jest tak samo potwierdzone. Tak złamało się narzędzie, które miało nie dopuścić, by wkradły się do nauki jakiekolwiek zdania metafizyczne. Okazało się, że nie tylko metafizyka, ale i mitologia ma wstęp nieskrępowany, i to zupełnie legalną bramą, przez wrota zasady sprawdzalności.

Ta przygoda przydarzyła się zasadzie sprawdzalności w r. 1945, kiedy to jeden z neopozytywistów, C. Hempel, ukuł powyższy paradoks. Zaproponowana przez niego próba wyjścia tak znowu z kolei rygorystycznie ograniczyła język, że nawet fizyka nie spełniła przepisanych wymagań i okazała się nieempiryczna i nienaukowa.

Powstała jednak i taka wersja teorii sprawdzalności, której można by przypisać sukces wyeliminowania metafizyki z rodziny nauk przy jednoczesnym ocaleniu nauk szczegółowych, zwłaszcza przyrodniczych. Wersja ta pochodzi od K. R. Poppera. Data jej powstania jest już dosyć odległa (1936 r., w dziele *Logik der Forschung*). Pomimo tego jest to wersja i dziś aktualna, rozwijana nadal przez samego autora i jego zwolenników. Popper postawił sprawę w sposób zakrawający na paradoks, wysuwając jako warunek sprawdzalności tezy nie możność jej potwierdzenia, lecz możność obalenia przez fakty. Zauważył on, że nawet najbardziej fantastyczne hipotezy mogą być potwierdzane przez fakty doświadczalne. Za przykład może służyć zdanie o brodatych satyrach, podane poprzednio jako ilustracja paradoksu wykrytego przez Hempla. To spostrzeżenie wydaje się bardzo trafne. Rzeczywiście, ktoś podtrzymujący np. hipotezę, że w jego pokoju straszy, będzie miał na jej potwierdzenie każdy fakt pojawienia się szmeru, hałasu, błysku światła itp. Podobnie osobnik w stanie urojeń będzie otrzymywał na każdym kroku potwierdzenie hipotezy, że ktoś na niego nastaje, ponieważ niezliczona liczba rzeczywistych zdarzeń da się w ten sposób interpretować. Tego rodzaju sytuacja bierze się stąd, że w naszym spostrzeganiu nie są nam dane „gołe" fakty, lecz fakty ujrzane w świetle jakichś założeń, nastawień, dotychczasowej wiedzy o świecie. Są to więc zawsze fakty zinterpretowane, nigdy czyste. Dlatego potwierdzeniu przez takie fakty nie wolno zawierzyć, tym zaś, co jedynie może nas uratować, jest maksymalny krytycyzm, polegający na wciąż od nowa ponawianych próbach obalenia hipotezy. Jeśli pomimo tych rzetelnie przeprowadzanych prób hipoteza ciągle się utrzymuje, to wtedy dopiero wolno ją uznawać (do czasu następnej próby). Zdania metafizyczne — zdaniem Poppera — to właśnie takie hipotezy, które się nieustannie potwierdzają, ale których nie sposób obalić. Dlatego są w nauce nie do przyjęcia (podobnie, jak nie do przyjęcia są reguły gry tak skonstru wane, że zawsze wygrywa ten sam partner).

Tak zostały zdyskwalifikowane wszelkie hipotezy zdobyte drogą intuicyjną, a jednocześnie niepodatne na empiryczne obalenie.

6. W jakim stopniu wynik ten może wstrząsnąć gmachem przekonań światopoglądowych? O model empiryczno-hipotetyczny, dający się stosować np. do ontologicznej strefy światopoglądu, możemy być spokojni. Nie wydaje się wprawdzie, by każda jego teza, brana z osobna, była bezpośrednio podatna na obalenie przez fakty. Ale całość aparatury pojęciowej, występującej w tezach teorii ontologicznej, może się okazać źle funkcjonująca na obszarze naszego doświadczenia; tym samym doświadczenie skłaniać będzie do przekształcenia lub nawet odrzucenia teorii. Można więc zastosować tutaj, choć w wersji zmodyfikowanej, myśl Poppera.

Model intuicyjno-kategoryczny natomiast z racji samej swej natury nie jest podatny na obalenie. Taki bowiem jest sens terminu „kategoryczny". Jego sytuacja wobec kryterium Poppera byłaby zatem beznadziejna, gdyby chcieć go sprawdzać w doświadczeniu. Należy tu jednak z całym naciskiem zwrócić uwagę na pewne „ale", nie pozbawione znamion paradoksu: nawet najbardziej zagorzały empirysta musi uznać, że istnieje pewien gatunek zdań, które należy przyjąć bez doświadczalnego sprawdzenia. Są to same zdania doświadczalne. Postulat sprawdzalności we wszelkich swoich postaciach odnosi się zawsze do twierdzeń nie będących bezpośrednią relacją z doświadczenia. Jeśli zdania takie nie mają być bezpodstawne, muszą się jakoś wylegitymować swoimi związkami z obserwacją realnego świata. Ale prawu temu nie mogą, rzecz jasna, podlegać bezpośrednie raporty z obserwacji.

W stosunku do tego rodzaju raportów można zastosować jedną tylko metodę kontroli, mianowicie zbadać, czy proces obserwacji był dokonywany we właściwy sposób, w odpowiednich warunkach. Wiadomo bowiem, że mogą zajść okoliczności zakłócające obserwację, czy to ze strony podmiotu obserwującego, czy też ze strony przedmiotu lub pewnych okoliczności towarzyszących. Takim czynnikiem zakłócającym ze strony podmiotu jest np. stan upicia się, a w mniej skrajnych przypadkach zmęczenie, nieuwaga, istnienie z góry powziętych nastawień (to ostatnie może powodować pomyłki w rozpoznaniu np. u kogoś, kto wyczekuje przed dworcem na bliską osobę).

Intuicyjno-kategoryczny model światopoglądu byłby więc do przyjęcia jako model racjonalny tylko w jednym wypadku: gdyby dało się wykazać, że jego tezy są zdaniami empirycznymi, a spostrzeżenia wyrażone w tych zdaniach spełniają warunki prawidłowego postrzegania.

Nie zamierzam rozstrzygać kwestii, czy rzeczywiście w takim modelu możemy mieć do czynienia z danymi doświadczalnymi. Jest to zagadnienie skomplikowane. Chciałbym jednakże wskazać na pewne okoliczności dające o tyle do myślenia, że zdają się nie pozwalać na zbyt pośpieszne osądzanie modelów intuicyjnych, jako nieracjonalnych.

Otóż okazuje się, że napotykamy na dziwne trudności, gdy chcemy określić zasięg poznania doświadczalnego. Niewątpliwie są empiryczne rezultaty poznania, wyrażone w takich zdaniach, jak „to jest żółte", „to jest kwaśne", „to jest okrągłe", „to jest chropowate" itp. Czynność poznawcza, prowadząca do tych rezultatów, zawiera pewną reakcję fizjologiczną organów zmysłowych. Można by powiedzieć, że czynność poznawcza jest empiryczna w najczystszym sensie, gdy utożsamia się z ową reakcją fizjologiczną. Ale niestety tego rodzaju czysta sytuacja nie jest nam dana, bo w najprostszym spostrzeżeniu oprócz reakcji fizjologicznej występuje chociażby czynność zaklasyfikowania przedmiotu spostrzeżenia do jakiejś dziedziny zjawisk, np. klasy barw żółtych. Spostrzeżeń bez tego rodzaju aktów klasyfikujących moglibyśmy poszukiwać najwyżej u noworodków, obdarzonych jeszcze pełnią niewiedzy o świecie.

Ale nawet najbardziej nieubłagany empirysta nie będzie zamykał poznania doświadczalnego na poziomie możliwości poznawczych noworodka. A zatem już w najbardziej elementarnych spostrzeżeniach zawiera się składnik, który nazwać by należało umysłowym; spostrzeganie nie jest biernym odbijaniem na zasadzie bodźca i reakcji, ale zakłada aktywność, nie dającą się opisać w terminach fizjologii narządów zmysłowych.

Gdy przejdziemy o piętro wyżej, do spostrzegania relacji, ów czynnik umysłowej aktywności jeszcze bardziej się uwydatni. Ale przecież i to jest poznanie empiryczne, bo nikt nie powie, że zdanie „To jest większe od tamtego" jest jakąś hipotezą, czy rezultatem dedukcji, a nie bezpośrednim protokołem doświadczenia. To samo należy powiedzieć po wejściu na jeszcze wyższe piętro, jakim jest spostrzeganie układów spoistych, jak wzory na dywanie, kształty znajdujących się naokoło przedmiotów, zbiory dźwięków układające się w melodię itd. Są to już nie pojedyncze relacje, ale jak by układy relacji wzajemnie powiązanych relacjami wyższego rzędu. Tu spostrzeganie jest już trudniejsze, bo nie każdy potrafi dostrzec każdy układ spoisty. Najlepszych przykładów dostarcza może malarstwo i muzyka, w których jedni znajdują obraz lub melodię (ewentualnie innego rodzaju struktury) tam, gdzie inni zżymają się jedynie na bezsensowny zbiór plam lub dźwięków. I tutaj jednak ci, którzy dostrzegają układ, nie dochodzą do tego na dro-

dze rozumowań dedukcyjnych czy snucia hipotez, lecz w rezultacie bezpośredniego doświadczenia.

Skomplikujmy teraz całą sytuację o parę dodatkowych elementów: o doświadczenie wewnętrzne, które może się kombinować z zewnętrznym, o spostrzeganie istnienia, które jest przecież czymś innym niż spostrzeganie jakości zmysłowych; o przeżycia wartości, które też mają charakter bezpośrednich doświadczeń. Te różne rodzaje doświadczalnego poznania mogą się stopić w jednym akcie, jak np. wówczas, gdy obserwujemy grę ludzkiej twarzy, przy jednoczesnym rozumieniu przeżyć, które ta gra wyraża, i wartościowaniu owych przeżyć od strony etycznej. Przykład innej kombinacji: istnienie może być przeżywane jako wartość, przy czym bogacenie się czy intensywnienie własnego życia psychicznego odczuwamy jako jakieś urastanie w istnieniu. Mamy tu do czynienia z aktami poznawczymi, którym trudno odmówić charakteru doświadczalnego, choć już bardzo odbiegają one od elementarnych doznań zmysłowych. Takie właśnie doświadczenie umówiliśmy się nazywać intuicją intelektualną lub krótko: intuicją.

Widzimy więc, że model intuicyjny ma prawo do kategoryczności, to samo prawo, które przysługuje wszelkiemu bezpośredniemu doświadczeniu.

Bezpośredniości nie należy rozumieć w taki sposób, jakoby chodziło o poznania zupełnie pierwotne, niczego nie zakładające. Nawet elementarny sąd empiryczny typu „To jest czerwone" zakłada wiedzę o istnieniu klasy barw czerwonych. Im wyższego rzędu jest doświadczenie, tym więcej prawdopodobnie zakłada uprzednich doświadczeń i wiadomości, tym większych wymaga kwalifikacji ze strony spostrzegającego. Ale zużytkowanie tych wszystkich danych dokonuje się niejako w podświadomości, świadomość natomiast nie przeżywa nic z dyskursu czy analizy. W rezultacie otrzymuje się naoczne jakby dojrzenie, a nie wniosek czy domysł.

Ponieważ rezultaty intuicji bywają często sporne, nasuwa się zasadniczej wagi pytanie, jak zapewnić wartość wynikom aktów intuicyjnych. Ich bezpośredniość i pierwotność nie pozwala na sprawdzanie drogą ustalania ich stosunku do innych, bardziej bezspornych danych. Zostaje tylko opracowanie reguł prawidłowego postrzegania oraz badanie, czy dane spostrzeżenie spełnia warunki przepisane przez reguły. Takie wskazówki dla oczywistości intelektualnej podawał np. Kartezjusz. W naszych czasach podjęcie tego problemu jest zasługą fenomenologii. Jako przykład służyć może tu kartezjańska reguła, by przyjmować tylko idee jasne i wyraźne. Albo wymaganie akcentowane przez fenomenologów, by podchodzić

do danych spostrzeżenia w sposób wolny od z góry powziętych nastawień, założeń, interpretacji.

Wydaje się, że wszystkie te okoliczności pozwalają na uprawdopodobnienie tezy o racjonalności modelu intuicyjnego. Nie widać bowiem dobrego powodu, dlaczego należałoby zacieśnić zakres doświadczenia wyłącznie do elementarnych spostrzeżeń zmysłowych, skoro i one nie są czysto zmysłowe, a nad nimi nadbudowuje się wiele pięter bardziej złożonych doświadczeń, o niewątpliwym już udziale czynnika umysłowego. Jednocześnie trudno powiedzieć, ile pięter dozwolone jest w tym gmachu. To, że są piętra, na które pewnym umysłom trudno się wdrapać, nie musi świadczyć o nieistnieniu tych pięter. Z drugiej strony nie jesteśmy wydani na łup zupełnej dowolności, otwierającej pole dla wszelkiego rodzaju halucynacji intelektualnych, ponieważ istnieją jakieś metody legitymowania intuicji. To zaś pozwala na postawę krytyczną, czyli racjonalną, nawet przy wyznawaniu modelu intuicyjnego.

*

Nie poruszyłem w tych rozważaniach wielu innych ważnych zagadnień tworzących problematykę racjonalności światopoglądu. Pominięte zostało zagadnienie wewnętrznych związków między przekonaniami światopoglądowymi. Niewątpliwie, musi tu istnieć jakaś spójność, jeśli nasz zbiór przekonań ma zasłużyć na miano racjonalnego. Bliższe jednak określenie, na czym ta spójność polega, wymagałoby osobnych badań. Trzeba by np. rozstrzygnąć, czy powiązania między tezami mają być wyłącznie natury formalno-logicznej, czy też dopuszczalne są (i jak ewentualnie funkcjonują) jakieś inne rodzaje związków.

Pominięto też problem racjonalności życiowych motywów, kierujących wyborem światopoglądu. O wyborze bowiem decyduje nie tylko prawdopodobieństwo poglądu rozważane teoretycznie, lecz także pewne praktyczne motywy, np. szansa etycznego rozwoju, stwarzana przez ów pogląd. Racjonalność tego rodzaju motywacji, uwzględniająca całą kalkulację „zysku" i „straty", to zupełnie osobny kompleks zagadnień.

W tym zaś, co zostało powiedziane, nie miałem na celu ugruntowania takiego lub innego poglądu. Chciałem raczej zasygnalizować niektóre problemy i naszkicować pewne dane skłaniające do ostrożności wobec rozstrzygnięć równie pośpiesznych, jak i jednostronnych.

Jeśli wolno na koniec wyrazić własne „przeczucie", bez podawania uzasadnień, to proponowałbym rozważyć, czy przypadkiem

oba modele nie znajdą zastosowania przy budowie w pełni racjonalnego światopoglądu. Ta ugodowo wyglądająca propozycja nie jest podyktowana łatwym eklektyzmem, lecz przekonaniem o rozległości świata i bogatych możliwościach ludzkiego umysłu.

Najbardziej chyba płodna poznawczo jest zasada Kubusia Puchatka, że nigdy nic nie wiadomo. Ten natomiast, kto z góry wie wszystko, najmniej ma danych, by dowiedzieć się czegokolwiek. Dlatego nic nie przesądzając, spróbowałem sformułować tych kilka pytań i sugestii w sprawie jednego z najbardziej pasjonujących sporów naszych czasów — sporu o rozumne widzenie świata.

Ks. Witold Marciszewski

JAN TUROWSKI

PRZEMIANY WSI W POLSCE

Sprzeczne są poglądy na temat wsi i jej perspektyw. Jedni twierdzą, że wieś jest z natury rzeczy niezmienna i konserwatywna, typ życia i zajęć rolniczych jest względnie trwały i wyznaczony prawami przyrody, stąd też wielkie skoki w dziedzinie nauki i techniki w niewielkim stopniu wywołują zmiany na wsi. Inni zaś podnoszą, że rolnictwo ulega nie mniej gwałtownym przemianom niż dziedziny wytwórczości przemysłowej, że wieś zanika i przekształca się w zurbanizowane ośrodki wytwórczości dóbr rolnych, a kulturę ludową pochłania gwałtownie masowa kultura zindustrializowanych i zurbanizowanych społeczeństw. Z czasem dawni chłopi i rolnicy przekształcą się w techników-rolników, wieś w dawnym czy współczesnym charakterze ustąpi miejsca fabrycznej czy quasi-fabrycznej produkcji rolnej.

Pytania te dotyczą również rolnictwa i wsi polskiej. W szczególności wokół wsi polskiej krążą najsprzeczniejsze informacje i sądy. Dotyczą one nie tylko tych dziejowych perspektyw wsi w ogóle i przyszłego, bardzo odległego jeszcze jej wyglądu i charakteru, ale również i obecnego jej stanu. Bardzo często spotykamy się z pytaniem: co właściwie istotnego dzieje się na wsi w Polsce?

Odpowiedź na to pytanie jest tym trudniejsza, że wieś polska znalazła się w warunkach ustroju socjalistycznego, a z drugiej strony wydaje się nie ulegać żadnym, względnie też niewielkim zmianom. Przecież tak, jak przed drugą wojną światową (a nawet przed pierwszą) poprzez cały kraj wszerz i wzdłuż ciągną się prawie te same osiedla wiejskie — wielka liczba tych osiedli, obliczana przez statystyków na około 32 000 miejscowości. Jedne występują w postaci długich łańcuchów zagród, gęsto do siebie przylegających, inne zaś w formie rozrzuconych kolonii; jedne w postaci rozległych osad, inne małych przysiółków. We wszyst-

kich tych osiedlach zagęszczenie zagród, stodół i chat wiejskich, szachownica gruntów, wąskie pasy pól — wydają się pieczętować trwałość, niezmienność i tradycyjność życia ludności wiejskiej.

Są to jednak tylko pozory niezmienności. Obserwator musi przede wszystkim stwierdzić, że z topograficznego obszaru wsi w Polsce zniknął folwark. Reforma rolna 1944 roku, obejmująca przekazanie chłopom ziemi stanowiącej własność prywatnych właścicieli powyżej 50 i 100 ha (w części województw) użytków rolnych, doprowadziła przede wszystkim do zniesienia tradycyjnych, przewlekłych i przez wieki trwających konfliktów między wsią a dworem, a następnie do rozładowania stanu przeludnienia wsi i częściowo do upełnorolnienia karłowatych i średniorolnych gospodarstw chłopskich. Była to zmiana o doniosłych skutkach, jeśli się zważy, że na ogólną liczbę ponad 3 mln gospodarstw chłopskich w Polsce gospodarstwa poniżej 5 ha stanowiły 64% ogólnej liczby (rodzin bezrolnych było 590 tys., zaś rodzin na gospodarstwie do 2 ha było 747 tys.), a należało do nich zaledwie 14,8% wszystkich użytków rolnych. W tym czasie wielka własność rolna stanowiąca na wsi 1% gospodarstw obejmowała prawie połowę ogólnej powierzchni gruntów wszystkich gospodarstw w Polsce [1].

Reforma rolna lat 1944—45, przekazująca chłopom 6 070 000 ha gruntów, nadzielająca ziemią 1 068 000 rodzin chłopskich, złagodziła głód ziemi, występujący w Polsce tak silnie przed rokiem 1939, stworzyła też 813 900 nowych gospodarstw „na dorobku", tysiące nowych wsi „parcelanckich", obejmujących ludność dworską [2]. Te właśnie wsie okazały się najbardziej podatne na urbanizacyjne wpływy miasta.

Do tych wstępnych zmian, jakie zaistniały bezpośrednio po zakończeniu drugiej wojny światowej w Polsce, należy jeszcze dodać zmianę granic Polski, która spowodowała przesunięcie mas ludności na zachód, na obszary o wyższej kulturze rolnej, o wyższym stanie poziomu upraw i narzędzi produkcji. Zmiana granic i przeniesienie się wielkich rzesz ludności rolniczej na Ziemie Odzyskane spowodowało też wiele zmian w życiu ludności, doprowadziło do powstania nowych wsi „osiedleńczych" ze skomplikowaną problematyką unifikacji ludności.

Jednakże najważniejszy i najdonioślejszy w skutkach proces przemian społecznych wsi w Polsce rozpoczął się wraz z początkami industrializacji kraju, jakie nastąpiły w Polsce po roku 1949 i trwają nadal. Ten wielki wysiłek narodu wyraz swój znajduje

---

1 *Rocznik Statystyczny za r. 1957*, Warszawa 1958.

2 *Wieś w liczbach*, wyd. 3, Warszawa 1959, s. 8.

w powstaniu wielu wielkich miast i wielu ośrodków przemysłowych, rozrzuconych po całym kraju. O stopniu rozwoju przemysłu w Polsce świadczą nowopowstałe huty, wielkie elektrownie, kopalnie węgla, kombinaty chemiczne, zakłady przetwórstwa surowców rolnych, fabryki samochodów i sprzętu komunikacyjnego, fabryki maszyn, fabryki tworzyw sztucznych, cementownie itp. Rozwinęły się w Polsce nowe gałęzie przemysłu i nowe dziedziny usług. Aczkolwiek w stosunku do polityki przemysłowej okresu planu 6-letniego w Polsce wysuwano szereg zastrzeżeń [3], to jednak wszyscy godzą się co do tego, że Polska stała się krajem przemysłowo-rolniczym z kraju o zacofanych stosunkach gospodarczych, że dokonała ogromnego postępu zmniejszając różnice dzielące ją od krajów zachodniej Europy. Nie sposób wymienić wszystkich nowopowstałych miast i ośrodków przemysłowych. Wielki skok rozwojowy Polski ilustrują dane porównawcze o poziomie wytwórczości przemysłowej w Polsce w stosunku do innych krajów z roku 1937 w porównaniu do roku 1956. Jeśli się zważy, że Polska w okresie drugiej wojny światowej poniosła straty i zniszczenia, stanowiące 38% swego stanu majątku trwałego sprzed wojny, to okaże się, że Polska w okresie pierwszej swej fazy industrializacji po roku 1950 osiągnęła tempo uprzemysłowienia najszybsze w całej historii rozwoju przemysłu polskiego, że uzyskała takie osiągnięcia, jakie wiele krajów zachodnich uzyskiwało w okresie 2 i 3 razy dłuższym [4]. Liczba zakładów zatrudniających powyżej tysiąca osób w roku 1956 wyniosła 491 przedsiębiorstw, gdy w roku 1937 wynosiła 305.

Te wszystkie stwierdzenia nie mają za zadanie ukryć wielu braków tego okresu industrializacji kraju, jak np. przestarzałości parku maszynowego, niedostatecznego inwestowania niektórych gałęzi przemysłu spożywczego, przemysłu materiałów budowlanych, niskiego poziomu wydajności pracy itp. Mają one za cel wskazać tylko na źródła wielkich zmian, jakie pod wpływem rozwoju przemysłu w Polsce dokonały się w stosunkach gospodarczych i społecznych wsi.

Nasz obserwator skłonny byłby twierdzić, że te przeobrażenia dotyczą wyłącznie przemysłu i miast, a nie mają znaczenia dla stosunków na wsi. Tymczasem wywierają one swe zasadnicze skutki na wieś. Oto zmienia się całkowicie i w sposób gwałtowny struktura zawodowa całego społeczeństwa. Gdy w roku 1946 ludność w miastach wynosiła w Polsce 7,5 mln ogółu ludności, to

[3] A. Karpiński, *Zagadnienie socjalistycznej industrializacji Polski*, Warszawa 1958.

[4] A. Karpiński, *op. cit.*, s. 50.

w roku 1958 liczyła ona 13,5 mln, to jest wzrosła do 46,4% w stosunku do ogółu ludności, gdy w roku 1946 stanowiła 31,8% ogółu ludności. Tak więc ludność miejska w ciągu dziesięciolecia prawie podwoiła się. W tym czasie ludność zamieszkała na wsi wynosiła w roku 1946 — 16,1 mln, zaś w roku 1958 — 15,5 mln, a więc zmniejszyła się nawet w stosunku do stanu z roku 1946. Ludność wiejska w roku 1931 liczyła 72,8% ogółu ludności, zaś w roku 1946 — 68,2%, natomiast w roku 1958 — 53,6%.

Cały więc olbrzymi przyrost ludności w okresie od roku 1946—1956 w Polsce w liczbie około 6,1 mln zgromadził się w miastach. Ludność zajmująca się rolnictwem spadła z 60% ogółu ludności w roku 1931 do 47,1% ogółu ludności w roku 1950, z tym, że jeszcze większemu zmniejszeniu uległa w okresie do 1958 roku. Ale z owych 6 mln ludności, o którą zwiększyły się miasta, olbrzymią większość stanowi ludność przybyła ze wsi. Wpływ uprzemysłowienia spowodował odpływ wielkiej masy ludności ze wsi do miast. Jeżeli przed rokiem 1939 prawie 3/4 ludności produkowało dla 1/4 ludności pracującej poza rolnictwem, to obecnie mniejsza liczba osób wytwarza dobra rolnicze niż liczba ludności pracującej w zawodach pozarolniczych. Powyższe fakty ilustrują wewnętrzne zmiany, jakie zaszły w stosunkach wiejskich. Stan ludzi zbędnych w rolnictwie, obliczany przed wojną na kilka milionów ludności — znikł całkowicie. Poczęły się dokonywać przemiany wsi jako grupy osiedleńczej, jej ludności, przemiany w sposobach gospodarowania i przemiany całej kultury wsi.

RÓŻNORODNOŚĆ WSI

Przed okresem industrializacji wieś polska była względnie jednolita i skupiała ludność zajmującą się rolnictwem. Obecnie miasta i wielkie ośrodki przemysłowe tworzą w łonie całego kraju pewnego rodzaju ogniska, ośrodki miejskie i przemysłowe otoczone całymi strefami wsi, związanymi z tymi ośrodkami. Koła tych rejonów często przecinają się ze sobą, przełamują granice regionalne i wszelkie tradycyjne lub administracyjne podziały. Na całej mapie Polski moglibyśmy wyznaczyć owe ogniska miejsko-przemysłowe i ich zaplecza ze strefami wsi, związanymi z nimi. Gdy spojrzymy na wieś od strony owych centrów miejskich i przemysłowych, to wyraźnie widać, iż dawne, chłopskie, rolnicze wsie obecnie zmieniają się co najmniej w czterech kierunkach. A mianowicie: przekształcają się we wsie ogrodniczo-warzywnicze, wsie chłopsko-robotnicze, wsie-ośrodki lokalne i wsie rolnicze.

Najsilniejszy wpływ wywiera miasto i rozwijające się ośrodki przemysłowe na wieś podmiejską. Wsie położone w promieniu około 5 km od miasta (w zależności od złego lub dobrego połączenia z miastem strefa ta kurczy się lub rozszerza) zmieniają się z rolnych na wsie o gospodarkach warzywniczych i ogrodniczych, a chłopi rolnicy zrywają z tradycyjną gospodarką wielokierunkową i przestawiają się na uprawy warzyw. Kontakty z miastem w tej strefie są codzienne, bo też i możność codziennego dowozu warzyw i płodów rolnych do miasta i jednocześnie możność powrotu z miast i pracy w gospodarstwie w tym samym dniu wykreśla granice terytorialne dla tej strefy wsi. Wytwarza się tu specyficzny typ podmiejskiego rolnika, pracującego na niewielkim gospodarstwie, ale też ciągle podróżującego ze wsi do miasta, rolnika-kalkulatora, często w okresie zimy skłonnego zatrudniać się w pracach sezonowych w mieście.

W tej strefie wsi warzywniczo-ogrodniczych, które można by nazwać jeszcze osiedlami mieszkalnymi, zamieszkuje jeszcze inna kategoria ludności. Są to najczęściej przybysze z bardziej odległych wsi, którzy pracują w mieście w charakterze robotników, pracowników administracyjnych, a którzy tutaj nabyli działki, pobudowali sobie domki rodzinne i na marginesie swej pracy w mieście zajmują się również ogrodnictwem i warzywnictwem. Nie żyją oni, ani nie zajmują się sprawami wsi, żyją na jej peryferiach, a całością swej pracy i przeżyć ciążą do miasta. Tym bardziej odległy jest stosunek trzeciej kategorii ludności do spraw wsi i rolnictwa, która to kategoria zamieszkuje często w tej strefie wsi podmiejskich, w pobudowanych willach i domkach rodzinnych, a rekrutuje się z inteligencji miejskiej.

Drugi typ wsi stanowią wsie chłopsko-robotnicze. Rozciągają się one za strefą wsi podmiejskich zwanych również osiedlami pracowniczymi. Granice tej strefy są najbardziej płynne, gdyż wyznaczają je połączenia komunikacyjne. Najczęściej ten charakter uzyskują wsie położone w promieniu do 20 km od miasta lub centrum przemysłowego. Taka odległość bowiem pozwala dojeżdżać do pracy w mieście rowerem, motocyklem, autobusem a nawet dochodzić pieszo. Strefa tych wsi poszerza się wzdłuż szlaków linii kolejowych i linii autobusowych. Tak np. do Lublina dojeżdża codziennie autobusami i pociągami około 10 tys. ludzi do pracy.

Ludność tych wsi przechodzi wielki proces przeobrażeń, w toku których ludność gospodarstw małorolnych, karłowatych a nawet średniorolnych przeobraża się w robotników lub też chłopów-robotników. Prof. Cz. Bobrowski podaje, że w około 800 tysiącach

gospodarstw rolnych właściciele tych gospodarstw zatrudnieni są w pracy w mieście, poza rolnictwem, a w około 400 tysiącach gospodarstw członkowie rodzin zatrudnieni są również poza swym gospodarstwem rolnym. Zwykle właściciele tych gospodarstw zarobkują w mieście, zaś żona z dziećmi pracuje w gospodarstwie rolnym, podobnie też dorastająca młodzież poszukuje pracy zarobkowej w mieście. W przybliżeniu można stwierdzić za Bobrowskim, iż „...nie jest przesadą powiedzieć, że niemal czwarta część gospodarstw rolnych posiada dziś dochód ze źródeł pozarolniczych, wyższy lub równy dochodowi z rolnictwa [5].

Wreszcie wytwarza się trzeci typ wsi — ośrodków lokalnych. Przekształcają się w owe ośrodki lokalne osiedla wiejskie położone przy liniach kolejowych lub drogach bitych, oddalone od dwudziestu km i więcej w stosunku do wielkiego miasta lub wielkiego centrum przemysłowego. Położone są one zwykle w obrębie większej liczby wsi odległych od miasta, a łączących się z nim poprzez właśnie wieś — ośrodek lokalny. Te ośrodki lokalne przybierają charakter małych centrów administracyjno-handlowych, w nich skupiają się lokalne władze administracyjne, tutaj znajdują się sklepy, magazyny i biura gminnych spółdzielni „Samopomoc Chłopska", zajmujących się skupem płodów rolnych oraz sprzedażą artykułów przemysłowych. W tych ośrodkach lokalnych znajdują się filie przedsiębiorstw państwowych, tutaj też lokalizowane są ośrodki zdrowia, punkty obsługi weterynaryjnej, stacje obsługi rolnictwa itp. Tutaj mają swe siedziby przedsiębiorstwa spółdzielcze i państwowe (mleczarnie, gorzelnie, tartaki) oraz ośrodki administracyjne PGR. Zwykle w tych ośrodkach znajdują się szkoła, kościół i w nich koncentruje się życie całej okolicy. W ten sposób ośrodek lokalny-wieś staje się jakąś namiastką miasta, a właściwie pośrednikiem między wsią a miastem — centrum przemysłowym. Skupiają one interesantów i klientelę z całej okolicy. Tutaj przeto rozwijają się zakłady rzemieślnicze i zakłady usług gospodarczych. I oto obserwujemy, jak dotychczas względnie jednolita wieś z ludnością zajmującą się rolnictwem przekształca się w wieś-ośrodek lokalny z ludnością zróżnicowaną. W tych wsiach występuje bardzo liczna grupa pracowników umysłowych, urzędników administracyjnych, gospodarczych, nauczycieli, personelu służby zdrowia, czyli skupia się tak zwana „inteligencja wiejska". Instytucje administracyjne, handlowe rozbudowują się, tworzą nowe agendy, budują swoje urządzenia i wznoszą zabudo-

[5] Cz. Bobrowski, *Ekonomia na ekranie panoramicznym*, „Przegląd Kulturalny" z dn. 5. XI. 1959 r. (Rok VIII), nr 45.

wania; całe przeto osiedle zmienia swój charakter i upodabnia się do miasta. Do ośrodków lokalnych ściąga ludność z okolic w poszukiwaniu zarobku. W wielu osiedlach zarówno miejscowa inteligencja, jak i robotnicy wykupują w centrum osiedla działki budowlane i w pobliżu linii kolejowej czy też szosy budują swe wille i domki rodzinne pracownicy PGR, Gminnych Spółdzielni SCh i innych instytucji. Dlatego też w tych ośrodkach lokalnych odpływ ludności do miast równoważony jest jednoczesnym napływem ludności urzędniczej, pracowników umysłowych oraz robotników z innych okolic, gdy tymczasem we wsiach rolniczych występuje jedynie proces emigracji do miasta. Inteligencja wiejska skupiająca się we wsiach-ośrodkach lokalnych jest zwykle rozproszona i zdezintegrowana. Dzielą ją różnice wykształcenia, stanowiska społecznego, zawodu. Z drugiej strony nie pracują oni, nie działają na wsi w poczuciu spełnienia jakiejś misji czy specjalnej roli, jaką przypisywała sobie dawna inteligencja wsi. Współczesna inteligencja swoją pracę na wsi traktuje po prostu jako źródło zarobku i wykonuje ją jedynie w poczuciu obowiązku zawodowego. To nowe oblicze inteligencji wiejskiej związane jest z przejęciem roli reformatora przez państwo. Nie brak jednak wśród inteligencji wiejskiej wielu jednostek poświęcających swój czas i wysiłek w pracy społecznej i kulturalnej na wsi.

Stwierdźmy wreszcie, że ongiś powszechny typ wsi rolniczej stanowi już obecnie jedynie część dzisiejszych osiedli wiejskich. W swym dawnym, jednolitym charakterze utrzymały się one tylko na terenach bardzo odległych od miast, centrów przemysłowych. Ludność tych wsi w dalszym ciągu w swej większości oddaje się rolnictwu, aczkolwiek ze wsi tych odbywa się również emigracja do miast i pewna liczba ludności wyjeżdża do pracy w mieście. Niemniej jednak wieś ta nie zmienia zasadniczo swego charakteru rolniczego.

Można więc sformułować tezę ogólną, że wieś polska przechodzi proces przemiany ze społeczności lokalnej „zamkniętej", z ludnością zawodowo niezróżnicowaną, do wsi „otwartych" z ludnością zróżnicowaną zawodowo. Przy czym ilość ludności zawodowo czynnej w rolnictwie nieustannie maleje, zaś ilość ludności pozarolniczej ciągle wzrasta. Wzrasta też liczba ludności zamieszkującej na wsi, a pracującej w zawodach poza rolnictwem.

ZMIANY W EKONOMICE ROLNEJ

Ukazany proces zróżnicowania wsi w Polsce wskazuje również na zmiany w sposobach gospodarowania. Oto dokonuje się prze-

miana dawnego samowystarczalnego gospodarstwa chłopskiego, nastawionego na wytwarzanie wszystkich płodów potrzebnych do zaspokojenia potrzeb rodziny, i następuje przejście do gospodarstwa wymiennego, towarowego, produkującego na rynek celem osiągnięcia jak największego dochodu. O tym zjawisku świadczą wyspecjalizowane wsie ogrodniczo-warzywnicze. Właściciele tych gospodarstw są to już wyłącznie mali przedsiębiorcy, zajmujący się uprawą określonych płodów rolnych dla osiągnięcia jak największego zysku, a nabywający na rynku środki niezbędne do utrzymania rodziny, jak i prowadzenia gospodarstwa. Ale ta zmiana gospodarstw chłopskich z naturalistycznych na wymienne widoczna jest i w innych typach wsi. Charakterystyczny jest zanik wielu czynności produkcyjnych, jak np. tkactwa, bednarstwa i w ogóle wiejskich przemysłów lokalnych, występujących na wsi przed rokiem 1939. Gospodynie wiejskie przestały całkowicie wypiekać chleb, nabywają zaś pieczywo w mieście, nabywają również masło, wędliny, materiały tekstylne w mieście, rezygnując z domowego wytwarzania np. płótna lnianego. Występuje więc ograniczenie produkcji i specjalizacja gospodarstw chłopskich. Wytwarzają one płody rolne — surowce, a nabywają prawie wszystkie potrzebne im artykuły w mieście.

W dziedzinie produkcji rolnej z różnymi wahaniami występuje wyraźna zmiana w kierunku rozwoju i wzrostu produkcji hodowlanej a zmniejszenia produkcji roślinnej. W dziedzinie produkcji roślinnej tendencje rozwojowe wskazują na wzrost uprawy okopowych (ziemniaki, buraki cukrowe, buraki pastewne itp.) oraz wzrost uprawy roślin przemysłowych — a kurczenie się uprawy zbóż.

Zmieniają się narzędzia pracy, znika młocka cepami, ograniczeniu ulega koszenie kosą, siew ręczny. Młocarnie, siewniki, żniwiarki, a nawet koparki upowszechniają się, zaś we wsiach zelektryfikowanych rolnicy pracują przy użyciu motorów elektrycznych. Nawozy sztuczne obecnie stosowane są przez wszystkich rolników. W roku 1938 w polskim rolnictwie zużywano 4,9 kg nawozów sztucznych na jeden ha użytków rolnych, gdy w roku 1955/56 — 28,8 kg na jeden ha użytków rolnych. Dokonuje się w tej mierze dalszy krok naprzód. Prawie w połowie wsi polskich zaprowadzona została energia elektryczna. W roku 1938 Polska liczyła 1263 wsi zelektryfikowanych, czyli 3,1% ogółu wsi, w roku 1956 zaś — 16 058 wsi, czyli 40,9%. Stan ten w ciągu okresu po roku 1956 uległ dalszej poprawie. Zaprowadzenie energii elektrycznej na wsi wprowadza radykalne zmiany, albowiem wraz z przeprowadzeniem prądu na wsi, chłopi nabywają motory elek-

tryczne i w miejsce pracy ręcznej i pracy koni stosują pracę maszyn. Niezależnie od efektów społeczno-kulturalnych zaprowadzenie energii elektrycznej daje podstawę do zakupów i upowszechnienia się na wsi urządzeń elektrycznych do cięcia drzewa, urządzeń do przygotowywania paszy oraz wydobywania wody. Praca staje się bardziej zmechanizowana.

Obok zmian w dziedzinie sposobów i narzędzi produkcji notuje się rozwój budownictwa gospodarczego i mieszkalnego na wsi. Obiektywny obserwator musi zwrócić uwagę, iż na wsi buduje się coraz więcej obór murowanych, stodół, domów mieszkalnych i innych zabudowań gospodarczych. W miejsce dachów krytych słomą coraz częściej z daleka widzieć można dachy pokryte blachą, dachówką czy papą. Budownictwo wiejskie unowocześnia się coraz bardziej.

Ale wskazanie na specjalizację gospodarstw wiejskich, elektryfikację wsi, przemianę gospodarstwa wiejskiego z naturalistycznego w wymienne, wskazanie na mechanizację, zwiększenie stopnia zużycia nawozów i częściową racjonalizację gospodarki rolnej byłoby odtworzeniem jedynie części obrazu wsi polskiej. Z drugiej bowiem strony występują dalej wielkie braki i ograniczenia polskiego rolnictwa i wsi, które hamują dalszy rozwój. W dalszym ciągu bowiem plony w Polsce są co najmniej dwa razy niższe niż w Zachodniej Europie, a zaplanowane na rok 1960 nawożenie będzie 3—4-krotnie niższe, niż w krajach o postępowym rolnictwie [6].

Wielu ekonomistów ostrzega, że dalsza tak niska wydajność w rolnictwie, a w szczególności niska wydajność zbóż w kraju uprzemysławiającym się, rozwijającym szybko hodowlę, grozi powikłaniami gospodarczymi. Poza niską wydajnością plonów wieś polska charakteryzuje się niską wydajnością pracy. Praca rolnika nie jest należycie zracjonalizowana i zorganizowana i ustępuje w dużym stopniu stosunkom panującym w krajach o przodującym rolnictwie. Pozostajemy pod tym względem o wiele dziesiątków lat w tyle. Wydajność pracy na wsi jest w Polsce 5—4 razy niższa w stosunku do wydajności pracy w przemyśle polskim, gdy tymczasem w NRF wydajność pracy pracownika zatrudnionego w rolnictwie jest jedynie o połowę niższa od wydajności pracy robotnika przemysłowego.

---

[6] A. Brzoza, *Zagadnienie produkcji rolnej w gospodarce chłopskiej*, [w:] *Dyskusja o cenach...*, Warszawa, t. I, s. 8; A. Karpiński, M. Rakowski, *Gospodarka Polski na tle gospodarki świata*, Warszawa, 1959, s. 129.

Jakie są przyczyny niskiej wydajności plonów z hektara w Polsce i niskiej wydajności pracy na wsi? Nie tylko — trzeba sobie to powiedzieć — niskie są jeszcze nakłady inwestycyjne w urządzeniach melioracyjnych, narzędziach, zabudowaniach i nawozach. Zasadniczą rolę odgrywa również niski w porównaniu do innych krajów stopień wiedzy rolniczej i kultury rolnej, niski jeszcze stopień mechanizacji rolnictwa, rozdrobnienie gospodarstw rolnych, niedostateczny poziom organizacji zbytu płodów rolnych i zaopatrzenia wsi, negacja zespołowego działania wśród ludności wiejskiej.

Badania przeprowadzone w wielu wsiach wskazują, że rolnictwo nie jest atrakcyjną dziedziną pracy w Polsce w ogóle i wśród ludności zamieszkującej na wsi również. Ostatnie młode pokolenie młodzieży wiejskiej, które przystąpiło do wykonywania samodzielnej pracy — znalazło się w swej wielkiej masie w mieście. Ankiety przeprowadzone wśród młodzieży ostatnich lat szkół podstawowych wykazały, że marzy ona o przejściu do miasta. Na kilkanaście wsi tylko w jednej gromadzie kilkoro młodzieży wypowiedziało się, że chce pozostać na wsi i pracować w rolnictwie. Dlatego też wszyscy młodzi mieszkający na wsi mogą być traktowani jako potencjalni emigranci myślący o pracy w mieście. Ludność zajmująca się rolnictwem obecnie to przeważnie ludność starsza. Jest ona przepracowana i stosuje prostą mechanizację z powodu braku rąk do pracy. Jednakże mechanizacja ta dokonuje się przede wszystkim w gospodarstwach większych od 3 ha, a przede wszystkim od 5 ha i powyżej. W gospodarstwach do dwóch, a nawet do trzech hektarów nie opłaca się zakupywanie młocarni, motoru ani też kupno siewnika czy żniwiarki. Dlatego też w gospodarstwach do 3 ha, które stanowiły w Polsce w roku 1954 — 37,1% ogółu gospodarstw, nie było i nie ma żadnych szans na mechanizację rolnictwa w formie zakupu narzędzi pracy przez pojedynczych rolników. Z drugiej strony gospodarstwa powyżej 3 ha osiągają już prawie próg indywidualnej mechanizacji i zaopatrzenia się w maszyny rolnicze. Udoskonalenie dalsze w postaci wprowadzania traktorów, snopowiązałek, kombajnów, samochodów jest już nieopłacalne i niewykonalne przez niezrzeszonych rolników. Zadanie to mają wykonać Kółka Rolnicze i stworzony przez państwo Fundusz Rozwoju Rolnictwa.

Starzejąca się ludność pracująca w rolnictwie tkwi nadal w niezrozumieniu dla wiedzy rolniczej, nie mogąc zresztą stosować zdobyczy współczesnej agrotechniki w swych gospodarstwach. O ile przeto rolnicy łatwiej przystosowują się i korzystają z ma-

szyn i nowych narzędzi rolniczych, o tyle wiedza rolnicza jest w zasadzie poza kręgiem ich zainteresowań. Ludność opiera się w dalszym ciągu na chłopskim doświadczeniu, na tradycyjnych wiadomościach przekazywanych ustnie z pokolenia na pokolenie, przy czym chłopi nadal odnoszą się z pogardą do wiedzy rolniczej, przekazywanej przez czasopisma, książki, odczyty, kursy, ba — nawet przez szkoły rolnicze. Kultura rolna przeto czyni powolne postępy. Nie stosuje się racjonalnej techniki nawożenia, właściwego doboru ziarna siewnego ani też inwentarza zarodowego. Zbyt powolne zmiany następują w tej dziedzinie, jak również w dziedzinie metod żywienia i wychowu inwentarza, metod zmianowania pól i w uprawach. Na tym odcinku utrzymują się jeszcze nadal najstarsze tradycje.

Rozdrobnienie gospodarstw wiejskich staje na przeszkodzie ich rozwojowi, a rozdrobnienie to wzmaga się coraz bardziej. Niezależnie bowiem od odpływu ludności ze wsi do miasta, występuje jeszcze duże zaludnienie wsi, ilość ludności pracującej na roli w stosunku do jednostki ziemi jest o wiele wyższa w Polsce w stosunku do krajów zachodnich. Nadto prawie jedna czwarta rodzin zamieszkujących na wsi łączy wykonywanie zawodu w mieście z pracą na roli. Połączenie to jest możliwe wskutek niewydajnej pracy w rolnictwie. Nadto nadmierna szachownica pól komplikuje do reszty sytuację drobnego rolnictwa w Polsce.

Współczesna struktura gospodarstw rolnych i współczesny stan organizacji społecznej wsi zdają się być dwiema najtrudniejszymi barierami stojącymi na drodze rozwoju rolnictwa i wsi polskiej.

W tych warunkach przed wsią polską, rolnikami i państwem jak i całym społeczeństwem stoją wielkie zadania i wielkie trudności do przezwyciężenia. Rząd stara się je przełamać m. in. przez program tworzenia spółdzielni produkcyjnych. Trzeba jednak stwierdzić, że rolnictwo polskie nie jest pozbawione perspektyw rozwoju, posiada wiele niewykorzystanych rezerw i możliwości znacznego zwiększenia wydajności plonów jak również i wydajności pracy przy utrzymaniu ustroju rolnego i powolnych jego zmian. Świadczą o tym przykłady krajów Europy Zachodniej, krajów o ograniczonej ilości ziemi, ze średnimi gospodarstwami i zintensyfikowaną gospodarką, konkurującą skutecznie z wielkimi gospodarstwami rolnymi [7]. Wskazują na to również przykłady rolnictwa krajów o najbardziej podobnych warunkach, tj. Czechosłowacji i NRD, których wydajność z ha i wydajność pracy jest znacznie wyższa niż w Polsce.

---

[7] A. Karpiński, *Zagadnienia socjalistycznej industrializacji Polski*, s. 15.

ZMIANY W ORGANIZACJI SPOŁECZNEJ I KULTURZE WSI

Doniosłe zmiany dokonują się również w organizacji społecznej i kulturze wsi. Zmiany te nie zawsze sprzyjają postępowi, a często pogłębiają jeszcze bardziej trudności hamujące rozwój rolnictwa i wsi polskiej.

Wieś uległa całkowitemu zatomizowaniu, dezintegracji i dezorganizacji. Do tego stopnia, że sprawy współdziałania na wsi czy zespołowego produkcyjnego działania stały się w Polsce pewnym „tabu", którego nikt nie chce dotykać. Wokół życia społecznego na wsi nagromadziło się tysiące obsesji: doktrynalnych, psychologicznych i społecznych. Źródła tych obsesji są wielorakie. Najgłębiej źródła te tkwią jednak w trudnościach, jakie dla praktycznej działalności wywołały skutki dokonywającego się procesu rozpadu tradycyjnej organizacji wsi z okresu feudalnego i indywidualizacji, jaka nastąpiła wraz z rozwojem kapitalizmu w Polsce i jego przenikaniem na wieś. Więź społeczna na wsi jeszcze w okresie między wojnami uległa częściowemu rozkładowi. Skurczyły się formy i rodzaje współdziałania na wsi. Wśród ludności wiejskiej upowszechniła się postawa indywidualistyczna i kapitalistyczna, właściwa gospodarstwu wymiennemu i towarowemu, jakim stawało się dawne naturalistyczne gospodarstwo chłopskie.

Ale już przed wojną chłop, pozostawiony sam sobie na małym gospodarstwie rolnym, odczuwał coraz bardziej konieczność współdziałania. Dlatego też przed wojną rozwinęły się na terenie całej Polski formy prostej kooperacji w postaci spółek maszynowych, spółdzielni mleczarskich, kas pożyczkowych, spółdzielni spożywczych itp. Ten coraz silniejszy ruch spółdzielczy zapowiadał możliwości zbudowania nowej społecznej organizacji wsi i utorowania dróg dla postępu rolnictwa polskiego. Jednakże — jak słusznie podkreśla wielu autorów — w okresie lat 1948—1955 nastąpiła etatyzacja spółdzielczości, która nie tylko odbiła się ujemnie „...na rozwoju ruchu spółdzielczego na wsi...", ale na stosunku ludności wiejskiej do jakichkolwiek form reorganizacji wsi i rolnictwa [8]. Etatyzacja spółdzielczości, związana z doktrynalnymi próbami reorganizacji wsi wbrew woli i świadomości jednostek, stworzyła wielkie trudności psychologiczne, które hamują powstawanie nowych form współdziałania między rolnikami. Dlatego też w zasadzie współczesna wieś polska jest społecznie rozproszona. Współdziałanie występuje w bardzo skąpych rozmiarach. Ulegają prze-

---

[8] M. Pohorille, *O związku pomiędzy różnymi elementami polityki gospodarczej w stosunku do wsi*, [w:] *Dyskusja o cenach...*, t. II, Warszawa 1959, s. 280.

mianie stosunki sąsiedzkie i stosunki pokrewieństwa. Kurczą się one znacznie, a następnie ulegają racjonalizacji i komercjalizacji. Wymienność i odpłatność w stosunkach sąsiedzkich zastąpiła różne dawne zwyczaje i formy pomocy sąsiedzkiej i wioskowej. Ale równolegle do upowszechnienia się wśród ludności postawy zracjonalizowania i chłodnego rachunku, nadal jednak przywiązanie do ziemi i do swojej własności jest bardzo duże. Ci, którzy pozostają na wsi, potrafią nadal procesować się latami o miedzę, czy o piędź zaoranego pola.

Ten kryzys, przekształcenia i trudności w organizacji społecznej wsi występują na tle ostrych zmian w całej kulturze wsi. Ulega ona pewnego rodzaju urbanizacji. Przede wszystkim przyjmuje się kultura materialna miasta. Ludność zamieszkała na wsi mebluje się, ubiera, je i mieszka według wzorów miejskich. Oczywiście w różnym stopniu, w różnych strefach wsi i regionalnych okręgach. Kultura miasta wlewa się wszystkimi drogami i ścieżkami na wieś. Jest to właściwie kultura przedmieść i powierzchowna często kultura użycia i „dorabiania się" dawnych warstw drobnomieszczańskich. Tak np. charakterystyczne jest naśladownictwo ubiorów miejskich przez młodzież, np. noszenie zegarków na rękach często w czasie wykonywania pracy fizycznej. Zmieniają się sposoby urządzania domu, jedzenia, rodzaje potraw, sposoby ich podawania i przyrządzania. Wszystko odbywa się na wzór miejski. Przy ogromnym wzroście stopy życiowej ludności wiejskiej — często urbanizacja wsi wyraża się również w formach negatywnych — pijaństwa czy też chuligaństwa młodzieży. Ludność zamieszkująca na wsi staje się miejska nie tylko w ubiorze, jedzeniu, mieszkaniu, przyjmuje ona rozrywki, obyczaje i zwyczaje miejskie. Codzienna gazeta, słuchanie radia, stały się powszechnym sposobem kontaktu ze światem. Ludność stała się bardziej oświecona i uświadomiona narodowo, społecznie i politycznie.

Zanikają resztki kultury ludowej. Wypiera je kultura współczesnego miasta i zindustrializowanego społeczeństwa.

Kultura wsi współczesnej jest pewną symbiozą, w której współuczestniczą niektóre elementy i wartości znane nam z dawnej kultury ludowej obok elementów kultury zindustrializowanego miasta. To co wydaje się trwać jeszcze z dawnych wzorów życia w charakterze ludności wiejskiej, to pracowitość, odpowiedzialność, upór i wytrwałość. Obok nich występuje postawa indywidualistyczna, chęć utrzymania niezależności, brak racjonalizacji działania. Trudno odtworzyć w krótkim syntetycznym szkicu obraz mozaiki kulturalnej dzisiejszej wsi polskiej. Kształt jej jest dynamiczny. Poszcze-

gólne dziedziny kultury wsi ulegają bowiem szybkim zmianom na tle industrializacji kraju.

W ten oto sposób we wsi polskiej, tak jak i wśród ludności innych krajów, dokonały się w ciągu okresu po drugiej wojnie światowej wielkie przemiany. Rozpadły się podstawy dawnych przeciwieństw między wsią a miastem, między kulturą wsi a kulturą miasta. Wieś współczesna staje się formą życia ludności zindustrializowanego społeczeństwa.

Jan Turowski

BOHDAN SKARADZIŃSKI

CYFRY I ŻYCIE CODZIENNE

Argument, zaczerpnięty z „Rocznika Statystycznego" w prywatnej dyskusji, nie ma u nas autorytetu, którym by przechylał szale. Najłagodniejsi adwersarze zaraz przytaczają znaną anegdotkę Boya (moja żona nie zdradza nigdy, a żona sąsiada — co dzień; średnio żony zdradzają nas co drugi dzień), a bywają i zarzuty ostrzej sformułowane. I nie bardzo wiadomo, od czego tu zacząć, aby rozsupłać skomplikowany węzeł przyczyn takiego stanu rzeczy.

Czy tylko smutne doświadczenia? A może — i to w poważnej mierze — społeczny brak obycia z tablicami i liczbami, nieumiejętność odczytywania z nich żywych ludzkich spraw, skłębionych ze sobą i warunkujących się wzajemnie? Naturalnie, że statystyka, wyrywając z badanej kwestii tylko jej jeden, ilościowy, wymierny aspekt — nie zawsze może ukazać całą złożoność problemu, wydać orzeczenie ostateczne, nie podlegające apelacji. Jest ona jednak najsubtelniejszym — spośród istniejących — narzędziem badawczym. Reaguje ostro — wprowadzeniem w błąd — na każdą niekonsekwencję w pozastatystycznych założeniach poznawczych. A jako metoda rozpatrywania masowych zjawisk i procesów społeczno-gospodarczych, to już na pewno nie da się zastąpić — samą „wiarą i czuciem".

Tymczasem... „Rocznik Statystyczny 1957" wydano w nakładzie stutysięcznym. Następny — w czterdziestu tysiącach. Najnowszy — opracowany lepiej, niż którykolwiek z wydanych po wojnie — ukazał się już tylko w trzydziestu tysiącach egzemplarzy. Dla porównania przypomnę, że przedwojennego „Małego Rocznika 1939" wydrukowano sto tysięcy sztuk. Na tle ogólnego, kilkakrotnego wzrostu czytelnictwa i w Polsce, i na świecie, ta „statystyka" — sama w sobie — zasługuje na rzetelną analizę przyczyn i praktyczne wnioski. A ponieważ o informacje „Rocznika 1959" na temat kilku aspektów problemu tzw. „stopy życiowej" oparte są poniższe refleksje — kwestię społecznej percepcji danych statystycznych pozwoliłem sobie umieścić na wstępie.

ILE W POLSCE JEST WALUT?

Na ostateczny efekt roczny pracy całego społeczeństwa, czyli na dochód narodowy, składa się nieskończenie wiele rodzajów wy-

robów (bądź usług), różniących się często diametralnie pochodzeniem, przeznaczeniem, cechami fizycznymi itd. A więc zsumować można — tylko ich ceny. Złoty polski, ów wspólny miernik, jest w niniejszym artykule pojęciem podstawowym. Dlatego trzeba je sprecyzować.

„Czarny rynek", rzecz jasna, wykluczamy. A nad złotówką, z którą, każdy z nas, spotyka się codziennie kupując żywność czy ubranie, długo rozwodzić się chyba nie warto. Kłopoty, jakie ona nam sprawia, mają charakter na wskroś praktyczny. Dla porządku nadajmy jej nazwę „złotówki konsumpcyjnej".

Bo już mamy drugą — powiedzmy — „inwestycyjną". Kiedy bowiem „abstrakcyjny" złoty polski, zostaje skierowany przez państwo nie do kieszeni obywatela, a na rozbudowę gospodarki — jego siła nabywcza ulega wyraźnej zmianie, nadspodziewanie zwiększa się. Dlaczego? Dlatego, że ceny wyrobów inwestycyjnych, np. maszyn lub urządzeń przemysłowych, ustala się u nas w zasadzie na poziomie kosztów ich wytworzenia. Mówię „w zasadzie", gdyż do kosztów tych bywa często doliczany niewielki, kilkuprocentowy zysk, a niekiedy — ustalając cenę — zakłada się nawet większy lub mniejszy deficyt.

Jednak rzeczywista wartość wytworzonego w przemyśle ciężkim dochodu, musi zostać jakoś zrealizowana. Zadanie to spełniają właśnie artykuły konsumpcyjne, dźwigając na sobie — obok zysku, który same przynoszą — zysk przemysłu ciężkiego, co w sumie daje nieproporcjonalny, nieraz kilkusetprocentowy narzut na koszty ich wytworzenia. Tym sposobem — w skali całej gospodarki — wszystko się bilansuje.

Istotna różnica między złotówką „inwestycyjną" a „konsumpcyjną" polega więc na tym, że ich siły nabywcze nie są równe. Mówiąc inaczej — a zgodnie z terminologią i metodologią ekonomii marksowskiej, według której dokonuje się u nas stosownych obliczeń — złotówka „konsumpcyjna" jest równoważnikiem mniejszej ilości pracy społecznie niezbędnej, czyli wartości. Sprowadzenie tych dwóch „walut" do wspólnego mianownika bez super skomplikowanych przeliczeń nie jest możliwe. Tak więc, posługując się złotówką do ekonomicznych ustaleń i porównań, nie wolno zapominać, o której z nich mowa. Oczywiście, że w tym stanie rzeczy wiele z nich może być tylko „grubym" szacunkiem, a niektóre — wręcz błędem.

REZULTATY NASZEJ PRACY

„Rocznik Statystyczny 1959" informuje, że dochód narodowy Polski — najważniejszy wskaźnik ekonomiczny — wzrastał w dzie-

sięcioleciu 1949—1958 systematycznie, osiągając w roku ostatnim 214% poziomu wyjściowego. Jest to bardzo dużo. Znacznie więcej, niż wynosi przeciętna światowa, a w przybliżeniu tyle samo (jeśli chodzi o tempo, którego nie należy mylić z masą przyrostu), co średnia NRF, Grecji czy Austrii, to jest trzech obecnie najszybciej się rozwijających krajów Zachodu.

Obliczenie powyższe oparto o system cen z 1956 roku. Gdybyśmy za podstawę przyjęli system inny — różniący się nie tylko wysokością cen poszczególnych produktów, ale, co ważniejsze, relacją artykułów konsumpcyjnych do inwestycyjnych, czy nawet zmienili metodologię obliczeń — wskaźnik zapewne ruszyłby się o kilka, a może i kilkanaście punktów w górę lub w dół. Jednak, jeśli wierzyć amerykańskiemu ekspertowi, prof. Kuznetsowi, to i tak ustalenie globalnej sumy dochodu narodowego, przy najlepszej nawet ewidencji, bez omyłki rzędu 10% jest niepodobieństwem. Nie ma co spierać się więc o cytowany wskaźnik czy o kwotę 321 miliardów złotych, osiągniętą w 1958 roku. Ale warto ją zapamiętać. Orientacyjnie — pamiętajmy o dynamice — wyznacza ona granicę naszych finansowych możliwości, jeśli chodzi o poziom życia, kulturę, rozbudowę gospodarki itd.

A sam fakt szybkiego wzrostu zdaje się nie podlegać dyskusji. Co rok gospodarka nasza zatrudniała więcej ludzi i narzędzi pracy, rosła więc masa dochodu. Co rok ludzie ci dysponowali większym doświadczeniem i lepszymi urządzeniami, wzrastała więc ich wydajność, a z nią — dochód narodowy „na głowę" każdego pracownika.

DŹWIGI A CZEKOLADA

Wiadomo, że na dochód narodowy składają się głównie produkty (netto, po odjęciu materiałowych kosztów ich wytworzenia) różnych gałęzi przemysłu i rolnictwa. Dlatego interesujący jest problem, w jaki sposób praca każdej z nich tworzy ten dochód, czyli — inaczej mówiąc — jaka jest jego postać fizyczna, proporcja obrabiarek do materiałów włókienniczych, parowozów do mięsa, dźwigów do czekolady itd., itp.

W rozpatrywaniu tej kwestii nieocenioną pomocą służyć powinien — w najnowszym „Roczniku" po raz pierwszy opublikowany — schemat bilansu wytwarzania i podziału dochodu narodowego z 1957 roku. Zestawia on z jednej strony źródła jego powstawania, a z drugiej — cele, na które został zużyty. Przyjrzyjmy się mu bliżej.

Nasz przemysł budowy maszyn, a więc produkujące doskonale (nawet na eksport) stocznie, wszystkie fabryki samochodów i motocykli, wytwórnie urządzeń przemysłowych i środków transportu. W dziesięcioleciu, o którym mowa, były one wybitnie uprzywilejowane, jeśli chodzi o nakłady inwestycyjne. Zatrudnienie — w 1957 roku — 703 tys. ludzi. Według tegoż bilansu wartość całej produkcji — 69 miliardów złotych (brutto). Natomiast zacofany technicznie i upośledzony inwestycyjnie przemysł spożywczy — zatrudniając o połowę mniej pracowników — dał z siebie 134 miliardów. Aż dwa razy więcej, a cztery — licząc na jednego zatrudnionego.

Jeszcze jeden przykład. Cała nasza energetyka, w tym nowoczesne elektrownie w Skawinie, Żeraniu i Jaworznie; hutnictwo żelaza, Nowej Huty nie wyłączając; przemysł górniczy z węglowym, narodowym przemysłem Polski na czele — o łącznym zatrudnieniu 572 tys. — wypracowały razem 54,5 miliardów. Zaś włókiennictwo, najbardziej zaniedbana technicznie gałąź naszego przemysłu — 364 tys. ludzi — 59 miliardów. Czy z tego można wyciągnąć wniosek, że stare, przed osiemdziesięciu laty budowane fabryki Geyera czy Poznańskiego pracują dziś efektywniej niż, powiedzmy, Nowa Huta? Nonsens. Naturalnie, że w przemyśle spożywczym zamazują obraz rzeczywistości: wódka, papierosy i zyski z dostaw obowiązkowych. Ale główną przyczyną jest system cen. Produkcję Nowej Huty oblicza się bowiem w złotówkach „inwestycyjnych", a byłej fabryki Geyera — w „konsumpcyjnych".

W tej sytuacji oczywiście konkretne ustalenie wpływu wzrostu dochodu narodowego na poprawę materialnych warunków życia, a co za tym idzie społecznej weryfikacji założeń polityki gospodarczej — jest utrudnione.

KWESTIE PODZIAŁU

Z wytworzonego dochodu społeczeństwo musi się utrzymać, a także — chcąc rozwijać gospodarkę — powinno wydzielić jego część na inwestycje i zapasy. Większe spożycie za lat pięć, to znaczy odpowiednio mniejsze — dziś. Według ostatniego „Rocznika", wysiłek oszczędnościowy narodu, w którego rezultacie następował tak szybki przyrost dochodu, kształtował się w dziesięcioleciu 1949—58 następująco:

Rok:	1949	1950	1951	1952	1953	1954	1955	1956	1957	1958
Spożycie (%)	85	80	80,4	78	72,9	77,6	78,4	80,3	78,5	78,5
Akumulacja (%)	15	20	19,6	22	27,1	22,4	21,6	10,7	21,5	21,5

Autorzy tego obliczenia przyjęli ceny 1956 roku, gdyż inaczej obciążenie społeczeństwa akumulacją w poszczególnych latach, byłoby nieporównywalne. I zmiany tych obciążeń zostały oddane raczej wiernie. Na przykład rok 1950 — wymiana pieniędzy, czy rok 1953 — styczniowa regulacja cen i płac charakteryzują się nagłym spadkiem spożycia, a rok 1956 — „Październik", jego wyraźnym przyrostem.

Ale odczytanie tabelki w ten sposób, że — przykładowo w 1955 roku — spożyliśmy rzeczywiście 78,4% rezultatów swojej pracy, byłoby błędne. Dlaczego?

Po pierwsze — znów ten sam problem — spożycie zostało obliczone w innej „walucie" niż akumulacja. A ponieważ złotówka „konsumpcyjna" ma mniejszą siłę nabywczą, fizyczny udział spożycia w dochodzie narodowym musiał być w rzeczywistości niższy, aniżeli by to wynikało z przytoczonych za „Rocznikiem" liczb.

I po drugie — jak wiadomo — ceny w omawianym dziesięcioleciu zwyżkowały systematycznie. Dotyczyło to wszystkich rodzajów wyrobów, ale konsumpcyjnych w stopniu znacznie większym niż inwestycyjnych. W rezultacie te pierwsze, liczone w cenach późniejszych, a więc relatywnie wyższych, stwarzają złudzenie większej masy. Dobra inwestycyjne natomiast, które zdrożały także — ale w porównaniu z konsumpcyjnymi wyraźnie mniej — wymienionym wskaźnikiem procentowym maskują swój istotny udział w ówczesnym dochodzie narodowym. I tak według innego szacunku Głównego Urzędu Statystycznego, dokonanego w cenach tegoż 1955 roku, który wzięliśmy tytułem przykładu — spożycie wyniosło tylko 68,2%. A to jest różnica.

Rzeczywiste obciążenie społeczeństwa akumulacją, było więc w całym dziesięcioleciu większe, niż na to wskazują cytowane liczby. Jeśli zaś trzymać się już porównania z NRF, nasuwa się wniosek, że w przybliżeniu takie samo tempo przyrostu dochodu narodowego, osiągnęliśmy z większym wysiłkiem. W 1956 roku bowiem, a jest to rok o najmniejszych stosunkowo obciążeniach u nas, Niemcy Zachodnie przeznaczyły do zakumulowania 32% swojej produkcji, podczas gdy my — około 35%.

Podsumujmy. W latach 1949—1958, dochód narodowy Polski wzrósł o 114%. Konkretnych źródeł i fizycznych „nośników" tego przyrostu — poza ogólnikiem: rozwój przemysłu — wskazać nie potrafimy. Wzrost akumulowanej części był jeszcze szybszy, zwiększyła się ona mniej więcej o 219%. Pamiętamy, że wskaźnik ten nie eliminuje deformacji powodowanej systemem cen. Spożycie natomiast — to jest ta część dochodu narodowego, która w danym okresie bezpośrednio wyznacza tzw. „stopę życiową" ludności —

podniosło się również poważnie, ale już wolniej, tylko o (w przybliżeniu) 106%. Wymowa tego wskaźnika też nie jest wolna od zniekształceń. Osłabia ją — oprócz ruchów cen — wzrost ludności, który wyniósł w tym czasie 5400 tys. osób.

PŁACE

Przejdźmy do spraw przyziemniejszych. Podział między obywateli dochodu narodowego — a mówiąc ściślej, tej jego części, która decyzją państwa została przeznaczona do spożycia — dokonuje się poprzez system płac. Dzieląc ogólny ich fundusz przez liczbę zatrudnionych otrzymamy polską przeciętną pensję miesięczną, czyli tzw. „średnią płacę". Wysokość jej kształtowała się, jak następuje:

Rok:	1949	1950	1951	1952	1953	1954	1955	1956	1957	1958
Średnia płaca w zł:	446	567	625	689	968	1029	1069	1183	1362	1446

Trzykrotnego wzrostu, jak by to wynikało z przytoczonych liczb, nie należy jednak rozumieć dosłownie. W międzyczasie bowiem nastąpiła także zwyżka kosztów utrzymania, niwelując w pewnym stopniu efekt wzrostu płac. W cytowanym „Roczniku", nie ma danych, które by umożliwiły ustalenie rzeczywistego — a nie tylko nominalnego — wzrostu uposażeń. Żeby dowiedzieć się, iż w 1955 roku 1 złoty miał siłę nabywczą równą 57 groszom z 1949 roku, trzeba zajrzeć do „Rocznika 1957". Później, to jest w latach 1955—58, koszty utrzymania podniosły się o dalsze 7%. Wykonanie odpowiednich przeliczeń nasuwa wniosek, że realna średnia płaca wzrosła z 466 zł do 609 w 1955 roku, a następnie — do 767 — w 1958, to jest o około 64%. Cały rachunek jest oczywiście przybliżeniem, nie uwzględnia np. „ukrytej" zwyżki cen, ale mimo wszystko wzrost realnych uposażeń nie był mały.

Do „średniej płacy", pasuje „jak ulał" przypomniana na wstępie anegdotka Boya. Wychwytując z badanej masy, spośród setek tysięcy znoszących się wzajemnie odchyleń — najogólniejszą prawidłowość zmian — „średnia płaca", tak jak każda przeciętna, przechodzi do porządku nad najbardziej nawet charakterystycznymi przypadkami indywidualnymi i może maskować krzyczące wprost dysproporcje. Nie warto poruszać dysproporcji ogranych publicystycznie — odszukajmy więc inne.

Przede wszystkim — regionalne różnice poziomu płac. Wydaje się, że nie uległy one w latach 1949—58 wyraźniejszemu zmniej-

szeniu, a być może — odcinkowo wzrosły. W kilku wybranych województwach, w 1958 roku odsetek pracowników fizycznych sektora uspołecznionego, zarabiających do tysiąca złotych miesięcznie — wyglądał tak:

Katowice	Gdańsk	Kielce	Bydgoszcz	Rzeszów	Lublin	Białystok
15,0	24,6	27,1	28,3	30,0	35,6	37,7

Na skutek procesów centralizujących pogłębiła się prawdopodobnie rozpiętość poziomu płac pomiędzy wielkimi ośrodkami miejskimi — gdzie skupia się życie gospodarcze oraz „olimp" kulturalny i naukowy — a ich bezpośrednim zapleczem. Porównajmy odsetki zarabiających do tysiąca złotych w Warszawie (22,3) i województwie warszawskim (31,4); w Łodzi (17,1) i województwie łódzkim (25,3); w Poznaniu (18,2) i województwie poznańskim (30,2). I tu wzięliśmy celowo robotników; dla pracowników umysłowych różnice byłyby jeszcze jaskrawsze.

Przyjrzyjmy się uposażeniom kobiet. Blisko połowa (49,6%) kobiet pracujących fizycznie, a 40,1% — umysłowo, zarabia nie więcej niż tysiąc złotych. Dla mężczyzn odpowiednie liczby wynoszą: 15,7 i 9,6.

Nasuwa się wniosek, że gros pracujących (poza domem) kobiet to źle opłacane, niewykwalifikowane robotnice i nieprzygotowane do pracy umysłowej „urzędniczki". Ich wydajności lepiej pewnie nie rozpatrywać. Nie sugerując rozwiązania problemu byle ogólnikiem, trzeba go chyba jasno postawić. Jak kształtuje się udział kobiet w dochodach budżetów rodzinnych w stosunku do zaniedbywanych, z konieczności, obowiązków domowych oraz — ta sama kwestia w społecznym aspekcie — jaki jest udział kobiet w wytwarzaniu dochodu narodowego w stosunku do kosztów żłobków, przedszkoli, przestępczości chuligańskiej i innych strat społecznych, trudnych do obliczenia i... odrobienia? Być może, iż w skali całej gospodarki, rzecz się mimo wszystko opłaca. Ale czy to oznacza, że nie istnieje tysiące przypadków marnotrawstwa pracy i czasu kobiet, że nasza polityka zatrudnienia — w poszukiwaniu społecznie optymalnych rozwiązań — kieruje się rzeczywiście wszechstronnie rozpatrzonymi kryteriami?

RODZINNE BUDŻETY

Rezultaty wznowionych przed trzema laty badań naukowych nad całokształtem problemów i dylematów „polityki gospodarczej" w skali jednej rodziny — nie upoważniają jeszcze do sądów ka-

tegorycznych. Opublikowane materiały — wynik systematycznej obserwacji 2381 budżetów domowych pracowników przemysłu państwowego — stanowią dopiero jaskółkę, która w tej zaniedbanej dziedzinie, zwiastuje wiosnę.

W świetle tych danych wydatki robotników, pracowników administracyjno-biurowych oraz inżynieryjno-technicznych nie wykazują jaskrawych różnic strukturalnych. W miarę wzrastania dochodu na jednego członka rodziny, bez względu na przynależność społeczną dysponentów, zmniejsza się udział w budżecie domowym wydatków na żywność, a rośnie — na ubranie, kulturę, mieszkanie i... alkohol. Pewne niuanse dają się jednak zauważyć.

Napoje wyskokowe cieszą się nieco większym uznaniem robotników — przeciętnie 2,3% wydatków na osobę — niż personelu inżynierskiego (1,6), czy urzędników (1,4). Kultura i oświata natomiast pochłaniają 5,3% budżetu pracowników technicznych, a 4,3% robotników i pracowników biurowych. Tak subtelne różnice, zarówno w konsumpcji alkoholu jak i dóbr kulturalnych, nie przynoszą chyba ani ujmy robotnikom, ani chluby — pracownikom z dwóch pozostałych grup.

Jak wspomnieliśmy, badania prowadzone są dopiero od trzech lat, a więc uchwycenie zmian, jakie zachodziły w latach 1949—58, nie jest możliwe. A szkoda. Wymowa tego rodzaju liczb jest pełna nie tylko wówczas, kiedy są one rzetelnie opracowane i dostatecznie reprezentatywne. Przydałaby się jeszcze możliwość porównywania.

Panuje u nas zwyczaj konfrontowania problemów dnia dzisiejszego z ich przedwojennymi odpowiednikami. Nie zawsze jest to metodologicznie dopuszczalne. Od tamtych lat nastąpiły zbyt zasadnicze zmiany stosunków społecznych, obszaru państwa i jego zagospodarowania oraz — jeżeli chodzi o interesujące nas tutaj kwestie — struktury systemu cen i płac. Ale chyba — ryzykując — generalną tendencję zmian można spróbować ustalić.

Na pytanie: kiedy się u nas łatwiej żyło, teraz czy przed wojną, można odpowiedzieć tylko: zależy komu. Jeśli chodzi o ludność wiejską, to — abstrahując od przypadków indywidualnych — wszystko zdaje się wskazywać, że ma się ona lepiej teraz. Niepomiernie zwiększyły się możliwości zarobkowania poza rolnictwem i możliwości zbytu produktów; Ziemie Zachodnie dały wsi polskiej wprost historyczną szansę. A robotnicy? Zapewne szereg wyspecjalizowanych i pracujących bez przerw kategorii zawodowych zarabiało przed wojną lepiej. Ale ogólnie rzecz biorąc — wydaje się — iż większości robotników łatwiej się żyje dziś. I to przede

wszystkim z powodu nieograniczonych w praktyce możliwości wybrania pracy, stosownie do ambicji i umiejętności.

O zmianach w warunkach życia drobnomieszczaństwa trudno powiedzieć coś konkretnego bez obawy przekroczenia dopuszczalnej granicy błędu. Natomiast — jak się wydaje — pogorszyło się materialne położenie pracowników umysłowych, rozpatrywanych naturalnie *en bloc*. W porównaniu z czasami przedwojennymi zatarła się prawie dysproporcja uposażeń pracowników fizycznych i umysłowych. W budżetach warszawskich robotników (rok 1927 — dobra koniunktura) wydatki na żywność stanowiły 64%, w urzędniczych natomiast (rok 1932 — kryzys) tylko 30. Obecnie, to jest w roku 1958, odpowiednie liczby kształtowały się: robotnicy — 47,7%, pracownicy inżynieryjni — 40,2%, biurowi — 44,3. Jest to dość prymitywna metoda porównań, ale w braku innej... Więc może jeszcze dla orientacji... W NRF, Francji i Anglii — w 1955 r. pracownicy ogółem, to znaczy razem umysłowi i fizyczni — wydawali średnio na żywność 41,0—38,2—32,4% swoich zarobków.

*

W globalnej ocenie zmian poziomu życia pomiędzy wymową liczb a świadomością społeczną istnieje niejaka rozbieżność. Dane obrazujące wzrost dochodu narodowego, płac i spożycia — rozpatrywane najostrożniej, z uwzględnieniem zasadniczych korektur — dowodzą, że w latach 1949—1958 nastąpiła wyraźna poprawa. Rzecz jasna, proces ten nie przebiegał bez okresowych regresów i zahamowań. Ale przysłuchiwanie się opinii publicznej podsuwa niekiedy wrażenie, iż go w ogóle nie dostrzeżono.

Być może społeczeństwo odczuło silniej wyrzeczenia i ciężary niż korzyści i osiągnięcia. Być może, iż anomalie podziału dochodu i jego przyrostów — a trudno jest wymyślić jakikolwiek komplement pod adresem naszego systemu płac — przekreśliły efekty obiektywnej poprawy. Ale główny zespół przyczyn zdaje się leżeć gdzie indziej.

W czasie radykalnego osłabienia tętna życia ideowego i kulturalnego nastąpił szturm nastrojów konsumpcyjnych. Wyobraźnię społeczną podbiła łatwo samochodowo-telewizyjna cywilizacja Zachodu. Dysproporcja pomiędzy potrzebami, a możliwościami ich zaspokojenia pogłębiła się. Ale te zjawiska wykraczają już poza sferę ekonomii, gdzie można „ważyć" i „mierzyć" metodami statystyki. Wdarliśmy się już — i to dość śmiało i daleko — w domenę socjo-psychologii.

Bohdan Skaradziński

THOMAS MERTON

NIKT NIE JEST SAMOTNĄ WYSPĄ

VIII.
POWOŁANIE

Każdy z nas ma jakieś powołanie. Wszyscy jesteśmy wezwani przez Boga do udziału w Jego życiu i Jego Królestwie. Każdy z nas jest wyznaczony do zajęcia określonego miejsca w tym Królestwie. Jeżeli je znajdziemy, będziemy szczęśliwi. Jeżeli nie znajdziemy, nie możemy mieć pełnego szczęścia. Dla każdego z nas tylko jedna rzecz jest niezbędna: wypełnić nasze własne przeznaczenie zgodnie z wolą Bożą, być tym, czym Bóg nam być przeznaczył.

Nie wyobrażajmy sobie, że odkryjemy to przeznaczenie grając w chowanego z Opatrznością Bożą. Nasze powołanie nie jest zagadką Sfinksa, którą musimy natychmiast rozwiązać albo zginąć. Niektórzy ludzie odkrywają w końcu, że się wiele razy mylili i że ich paradoksalnym powołaniem było przejść przez życie szeregiem pomyłek. Zwykle dopiero po długim czasie zdają sobie sprawę, że tak było dla nich lepiej.

W każdym razie nasze przeznaczenie jest dziełem dwóch, a nie jednej woli. Nie jest ono nieuniknionym losem, narzuconym nam bez żadnego prawa wyboru przez bóstwo bez serca.

Nasze powołanie nie jest nadprzyrodzoną loterią, ale współpracą dwóch wolności, a więc i dwóch miłości. Stawianie problemu powołania poza kontekstem miłości i przyjaźni jest rzeczą beznadziejną. Mówimy o Opatrzności, ale to jest określenie filozoficzne. Biblia mówi o Ojcu niebieskim; Opatrzność jest więc czymś więcej niż instytucją — jest Osobą. A ta Osoba nie jest jakimś dobroczynnym „obcym", jest naszym Ojcem. Ale nawet słowo „Ojciec" jest zanadto nieścisłą metaforą, żeby mogła w sobie zawrzeć całą głębię tej tajemnicy, gdyż On kocha nas bardziej niż my siebie sami kochamy, kocha nas, jak gdybyśmy byli Nim. Co więcej, kocha nas naszą własną wolą, naszymi postanowieniami. Jak zrozumieć tajemnicę naszego zjednoczenia z Bogiem, Który jest bliższy nas niż my siebie samych? Właśnie Jego bliskość utrudnia nam myślenie o Nim. Ten, Który jest nieskończenie ponad

Nami, nieskończenie różny od nas, nieskończenie „inny”, mimo to mieszka w naszych duszach i czuwa nad każdym poruszeniem naszego życia z taką miłością, jak gdybyśmy byli Nim samym. Jego miłość pracuje nad wydobyciem dobra z wszystkich naszych pomyłek i nawet nad zniweczeniem skutków naszych grzechów.

Układając plan życia musimy mieć w pamięci wielką wagę i godność naszej wolności. Człowiek, który lęka się ustalić swoją przyszłość dobrym aktem własnego wyboru, nie rozumie miłości Boga. Gdyż nasza wolność jest darem, którego Bóg nam udzielił po to, żebyśmy mogli być przez Niego kochani i odpłacali Mu doskonalszą miłością.

2. Doskonałość miłości jest proporcjonalna do jej wolności. A wolność jest tym większa, im czystsza jest miłość. Nasze działanie jest najbardziej wolne, gdy pochodzi z najczystszych pobudek, odpowiadając miłością na miłość Boga. Ale taka najczystsza miłość nie jest służalcza ani ślepa, ani zamknięta w granicach strachu. Czysta miłość zdaje sobie doskonale sprawę z potęgi własnej wolności. Pełna ufności, że Bóg ją kocha, dusza miłująca Go ośmiela się wybierać sama wiedząc, że jej decyzja będzie przyjęta z miłością.

Równocześnie czysta miłość jest roztropna. Jest oświecona trzeźwą rozwagą. Zaprawiona do wolności, potrafi uniknąć egoizmu, który mógłby udaremnić swobodę jej działania. Widzi przeszkody i omija je albo przezwycięża. Jest niesłychanie wrażliwa na najmniejsze wskazówki woli i upodobań Boga, przejawiające się w okolicznościach jej życia, a ich dokładne poznanie staje się warunkiem jej wolności. Pragnąc wybrać to, co się podoba Bogu, uwzględnia najdrobniejsze oznaki Jego woli. Mimo to wszystkie te wskazówki razem wzięte rzadko dają nam absolutną pewność, że Bóg chce od nas *czegoś* z wykluczeniem wszystkich innych możliwości. Ten, Który nas kocha, chce przez to zostawić pole dla naszej wolnej woli, żebyśmy się odważyli wybrać sami bez innej pewności niż nadzieja, że Bóg zadowoli się naszą dobrą intencją.

3. Każdy człowiek jest powołany do tego, żeby *być kimś*, ale musi zrozumieć, że aby spełnić to powołanie może być tylko jedną osobą: sobą samym.

Powiedzieliśmy już, że chrzest nadaje nam sakramentalny charakter określając nasze powołanie w szczególny sposób, mianowicie wskazując nam, że mamy być sobą w Chrystusie. Musimy osiągnąć naszą tożsamość w Tym, z Którym jesteśmy już sakramentalnie zidentyfikowani mocą wody i Ducha świętego.

Co to znaczy? Powinniśmy być sobą przez stanie się Chrystusem. Dla człowieka istnieć i żyć to jedno. Ale on tylko wtedy żyje jak człowiek, kiedy zna prawdę, kocha to, co zna, a działa zgodnie z swoją miłością. W ten sposób s t a j e s i ę prawdą, którą kocha. Właśnie tak „stajemy się" Chrystusem przez poznanie i miłość.

W porządku natury nie jesteśmy w stanie wypełnić całkowicie naszego powołania. Człowiek został stworzony do większej miary prawdy niż ta, którą może ogarnąć jego własna, nie wspomagana inteligencja, do większej miłości niż miłość, na którą jego wola może się sama zdobyć, i do wyższej aktywności moralnej, niż jej wymaga ludzka roztropność.

Roztropność ciała przeciwstawia się woli Boga. Uczynki ciała pogrzebią nas w piekle. Jeżeli będziemy poznawać, kochać i działać jedynie według ciała — to znaczy według popędów naszej własnej natury — to, co zrobimy, wkrótce zniszczy i zepsuje całe nasze życie duchowe.

Chcąc stać się tym, czym nam być przeznaczono, musimy znać Chrystusa, kochać Go i naśladować. Nasze przeznaczenie jest w naszych rękach, ponieważ Bóg je w nich złożył i dał nam łaskę dokonania rzeczy niemożliwych. Nie pozostaje nam więc nic innego jak tylko podjąć odważnie i bez wahania wyznaczone nam przez Boga zadanie, które polega na przeżyciu naszej egzystencji tak, jak Chrystus przeżywałby ją w nas.

Trzeba niezłomnej odwagi, ażeby żyć według prawdy; dlatego w każdym chrześcijańskim życiu jest coś z męczeństwa, jeżeli pojmujemy męczeństwo w pierwotnym znaczeniu słowa *martyrium*, jako „świadectwo" prawdzie, przypieczętowane własnymi cierpieniami i własną krwią.

4. Istnienie i działanie stają się jednym i tym samym, gdy tak nasze życie, jak i cała nasza istota są rzeczywiście „męczeństwem" dla prawdy. W ten sposób utożsamiamy się z Chrystusem, Który rzekł: „Jam się na to narodził i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie" (Jan 18; 37). To jest nasze właściwe powołanie: dawać świadectwo prawdzie Chrystusa, oddając życie na Jego żądanie. Dlatego dodał do słów, które poprzednio zacytowałem: „Każdy, który z prawdy jest, słucha głosu Mego". A w innym miejscu mówi: „Znam owce Swoje i one Mnie znają" (Jan 10; 14).

To świadectwo nie musi przybierać formy publicznej ani politycznej śmierci w obronie chrześcijańskiej prawdy lub cnoty. Ale chcąc poddać się temu, co sumienie ukazuje nam jako prawdę

i wolę Boga oraz natchnienie Ducha Chrystusowego, nie możemy uniknąć „śmierci" naszej własnej woli, naszych przyrodzonych skłonności, nieuporządkowanych namiętności ciała i całej naszej samolubnej istoty.

5. Asceza jest więc konieczna w życiu chrześcijańskim. Nie możemy pominąć obowiązku zaparcia się siebie. Jest on nie do uniknięcia, gdyż prawda nie może w nas żyć, dopóki dobrowolnie i własnym postanowieniem nie uznamy fałszu grzechu i nie wyrzucimy go z naszej duszy.

To jest zadanie, które tylko my sami możemy wykonać — i musimy się zdobyć na tę odwagę, jeżeli chcemy żyć zgodnie z naszym przeznaczeniem i odnaleźć naszą prawdziwą istotę w Bogu. Nikt inny nie może skierować naszych umysłów ku prawdzie, wyrzec się za nas błędów, odwrócić naszej woli od egoizmu do miłości i od grzechu do Boga. Przykład i modlitwy innych ludzi mogą nam pomóc do znalezienia naszej drogi w tej pracy. Ale jedynie my sami możemy to zrobić.

Prawda, że to Bóg stwarza w naszych sercach i dobre pragnienia, i wprowadzenie ich w czyn, „albowiem Bóg jest Tym, Który w was wywołuje chęć i sprawia wykonanie według swego upodobania" (*Filip* 2; 13). Mimo to, jeżeli sami nie pragniemy i z męstwem nie wypełniamy Jego woli — i łaska Boga nie odniesie żadnego skutku. Bo jej dziełem jest właśnie, byśmy w pełni wolności wykonywali Jego wolę.

W rezultacie prawda Boża żyje w naszych sercach raczej mocą wielkiej odwagi moralnej niż światła wybitnej inteligencji. Wszak duchowa inteligencja jest sama zależna od męstwa i cierpliwości w poświęceniu się dla prawdy, którą Opatrznościowa wola Boga ukazuje nam konkretnie w naszym życiu.

6. Znaczenie odważnej ofiary w pracy znajdowania prawdy i dawania jej świadectwa w naszym życiu nie może być dość silnie podkreślone. Jest ono naprawdę wielkiej wagi. Nie możemy w pełni posiadać prawdy dopóki ona nie weszła w samą treść naszego życia przez dobre przyzwyczajenia i pewną doskonałość sprawności moralnej. A nie potrafimy tego osiągnąć bez straszliwej walki z pokusami, walki, która nieraz rozdziela przeciwko sobie całą naszą istotę w konflikcie sprzecznych lojalności. Bo najcięższe pokusy to nie te, które żądają pozwolenia na niewątpliwy grzech, ale te, które przedstawiają nam wielkie zło w masce najwyższego dobra.

Powinniśmy poświęcić te pozorne dobra, właśnie jako

dobra, zanim jeszcze będziemy mogli dokładnie orzec, czy one są dobre, czy złe. Co więcej, rzeczy, których nasze powołanie każe nam się wyrzec, mogą same w sobie być nadal doskonałe. To nie znaczy jednak, by nasze wyrzeczenie się ich miało być daremne, albo że możemy zaraz wrócić do nich przekonawszy się, że nie są złe. Nie — wypełnienie każdego osobistego powołania wymaga wyrzeczenia się nie tylko tego, co jest samo w sobie złe, ale również pewnych określonych dóbr, jeżeli używanie ich przez nas nie leży w zamiarach Boga.

Taka ofiara wymaga wyjątkowej odwagi i uczciwości. Nie zdobędziemy się na nią, o ile nie pragniemy rzeczywiście wypełniać woli Bożej jedynie dla samego Boga. Człowiek, który poprzestaje na tym, że nie jest nieposłuszny Bogu i chce zadowalać swoje pragnienia wszędzie tam, gdzie mu tego nikt wyraźnie nie wzbrania, może wprawdzie nie grzeszyć, ale uczyni ze swego życia smutną mieszaninę prawdy i fałszu, w której jego duchowy wzrok nie będzie już mógł ich rozpoznać i rozróżnić. Nie dorośnie też nigdy w pełni do swego powołania.

7. Ojciec niebieski przeznaczył każdemu z nas miejsce, gdzie zgodnie ze Swoim bezmiernym pragnieniem może wyświadczyć nam najwięcej dobrego. Niezbadany wybór stanu i położenia albo też szczególnych zadań, do których nas powołał, nie może być jednak szacowany wedle obiektywnej ważności tych funkcji, ale jedynie wedle Jego ukrytej miłości. Kocham moje powołanie nie dlatego, abym je uważał za najwyższe powołanie w Kościele, ale dlatego, że Bóg mi je Swoją wolą wyznaczył. Gdybym miał pewny dowód, że On chce dla mnie czegoś innego, natychmiast zwróciłbym się ku temu. Tymczasem jednak moje powołanie jest wynikiem tak mojej jak i Bożej woli. Nie obrałem go na ślepo. On wybrał je dla mnie, gdy Jego niezbadana wszechwiedza skłoniła mnie do zrobienia tego wyboru z własnej woli. Zdaję sobie z tego sprawę, wspominając te dni, kiedy wszelka decyzja wydawała mi się niemożliwa. Nie mogłem nic postanowić, dopóki nie nadeszła Jego godzina. Od chwili, gdy mój wybór się dokonał, nie było już żadnych oznak na rzecz jego zmiany i przypuszczalnie już jej nie będzie. Co nie znaczy, by taka odmiana nie mogła nigdy nastąpić.

8. Skoro jesteśmy powołani do zajęcia miejsca, na którym Bóg może nam udzielić najwięcej łask, to znaczy, że tam możemy najpełniej opuścić siebie, a znaleźć Jego. Miłosierdzie Boże powinno być poznane i uznane, odróżnione od wszystkiego innego, chwa-

lone i uwielbiane radośnie. Każde powołanie jest więc zarazem powołaniem do ofiary i do radości. Jest wezwaniem do poznania Boga, do uznania Go za Ojca, do radości pojmowania Jego Miłosierdzia. Nasze osobiste powołanie daje nam sposobność do znalezienia tego jedynego miejsca, gdzie możemy w sposób najdoskonalszy przyjąć dobrodziejstwa Miłosierdzia Bożego, poznać miłość Boga dla nas i odpłacić Mu miłością całej naszej istoty.

To nie znaczy, by nasze osobiste powołanie miało zawsze wybrać rodzaj życia, w którym Bóg stanie się widzialny dla oczu naszej ludzkiej natury i dostępny dla uczuć cielesnych serc. Przeciwnie, jeżeli jesteśmy wezwani na miejsce, gdzie Go możemy znaleźć, musimy dojść tam, gdzie ciało i krew Go utracą, bo „ciało i krew nie mogą posiąść Królestwa Bożego" (*I Kor.* 15; 50). Bóg czasem oddaje się nam właśnie wtedy, kiedy zdaje się oddalać od nas.

9. Powołanie do życia w samotności nie oznacza jeszcze wcale, że będę w niej więcej cierpiał niż w innym położeniu, ale że w samotności będę cierpiał bardziej skutecznie. Znajdę w niej także pełniejszą radość, gdyż w tym wyrzeczeniu się lepiej poznam Boga. W tym celu nie powinienem jednak myśleć za dużo o sobie i swojej ofierze.

W samotności będę miał największą wolność do wielbienia Boga. I chociażby to moje uwielbienie było przyziemne, bełkocące, niegodne i ubogie, będzie jednak tam najbardziej wolne, najbardziej moje i najbardziej Chrystusowe. Będzie tym, którego Bóg ode mnie żąda.

Ale ktoś nie powołany do życia w samotności straci w niej właśnie z oczu Boga, zatrwoży się i w tym niepokoju zwróci się ku sobie, a w końcu zostanie jak by uwięziony we własnym wnętrzu, niezdolny do dziękowania Bogu i do chwalenia Go ani do żadnej pracy. Będzie musiał szukać Boga gdzie indziej.

Wiemy, że idziemy za swoim powołaniem, kiedy nasza dusza uwolni się od zajęcia się sobą i staje się zdolna do szukania Boga i nawet do znalezienia Go, choćby jej się zdawało, że szuka Go daremnie. Wdzięczność, ufność i wyzwolenie się od nas samych to najpewniejsze oznaki, że znaleźliśmy nasze powołanie i według niego żyjemy, nawet jeżeli wszystko inne wydaje się nam porażką. One dają nam pokój w każdym cierpieniu. Uczą nas śmiać się z rozpaczy, a może i to będzie nam potrzebne.

10. W głębi naszej istoty jest coś, co wzdycha za absolutną pełnią i celem ostatecznym. Jesteśmy stworzeni do życia wiecznego,

a tym samym stworzeni do aktu, który zgromadza wszystkie władze i zdolności naszej istoty i ofiaruje je na zawsze i jednocześnie Bogu. Ten ślepy i powszechny instynkt duchowy, który podszeptuje nam mgliście, że nasze życie ma wielką wagę i swoje indywidualne przeznaczenie i pobudza nas do znalezienia swego powołania, skłania nas tym samym do powzięcia decyzji poświęcającej nieodwołalnie nasze egzystencje ich właściwemu celowi. Człowiek, który traci ten zmysł swego przeznaczenia i rezygnuje z nadziei znalezienia życiowego powołania, musi również wyzbyć się nadziei szczęścia, chyba że wkroczył na jakąś szczególnie tajemniczą drogę wiadomą samemu Bogu.

Celem większości ludzkich powołań jest nie tylko wyznaczenie naszego stosunku do Boga, ale także określenie miejsca, jakie mamy zająć wśród innych ludzi. Powołanie każdego z nas jest w równej mierze wynikiem potrzeb naszych bliźnich jak i tego, czego my potrzebujemy od Boga i od nich. Ale wspominając o tym, nie chcę w najmniejszym stopniu hamować nienaruszalnych praw wolności duchowej. Jeśli zostałem powołany do kapłaństwa to może dlatego, że Kościół potrzebuje księży, a więc potrzebuje i mnie. I może się równocześnie zdarzyć, że mój własny spokój, moja równowaga duchowa i szczęście całego mojego życia ostatecznie zależą od tego, czy zostanę księdzem. Ale Kościół nie wyświęci mnie na kapłana tylko dlatego, że potrzebuje księży, ani ja nie jestem zmuszony nim zostać pod naciskiem mego wewnętrznego usposobienia.

Wolność przejawiająca się w wyborze powołań kapłańskich jest tajemnicą ukrytą w Bogu. Wyłania się ona z mroków Opatrzności Bożej, aby wybrać czasem na „innych Chrystusów" najbardziej nieprawdopodobnych ludzi, a niekiedy odrzucić tych, którzy w naszych oczach wydają się najodpowiedniejsi do takiego powołania.

11. Co jest w świecie właściwym zadaniem księdza? Nauczać innych ludzi? Doradzać im? Pocieszać ich? Modlić się za nich? Wszystko to wchodzi w skład jego życia, ale może być zrobione i przez innych ludzi. Każdy człowiek na świecie jest powołany do tego, żeby kogoś uczyć, kogoś pocieszać i komuś radzić, a wszyscy mamy obowiązek modlić się jedni za drugich o nasze zbawienie. Te uczynki nie wymagają osobnego sakramentu kapłaństwa, prócz nadanego nam przez chrzest udziału w kapłaństwie Chrystusowym, a i bez niego mogą być spełniane. Właściwe powołanie księdza nie polega też jedynie na tym, że jest człowiekiem szczególnie poświęconym Bogu. Mnich jest także takim człowiekiem, a nie musi być dlatego księdzem.

Ksiądz jest powołany do tego, żeby stać się „drugim Chrystu-

sem" w o wiele głębszym i bliższym znaczeniu niż zwykły chrześcijanin albo mnich. On ma na tym świecie podtrzymywać życie sakramentalnej obecności i działalności zmartwychwstałego Zbawiciela. On jest widzialnym, ludzkim narzędziem Chrystusa, Który króluje w niebie, naucza i rządzi Kościołem przez swoich namaszczonych kapłanów. Słowa księdza nie mają być jedynie jego własnymi słowami ani wyrażać jego doktryny. Powinny być zawsze wyrazem doktryny Tego, Który go posłał. Jego oddziaływanie na dusze powinno wypływać z czegoś większego niż jego ludzka, mizerna umiejętność doradzania i pocieszania innych. Choćby jego uczynki były same w sobie ludzkie, ubogie i nieudolne, muszą być oparte na sakramentalnej władzy Jezusa Chrystusa i ożywione ukrytym działaniem Ducha Świętego.

Przez wypełnianie swoich liturgicznych czynności kapłańskich ksiądz uświęca się równie jak ci, dla których to robi. Msza jest istotnie zwykle bardziej owocna dla odprawiającego ją księdza niż dla tych, którzy w niej uczestniczą. Można by nawet powiedzieć, że świętość księdza powinna być tak wielka jak suma świętości wszystkich wiernych, którym udziela sakramentów. W każdym razie jego powołaniem jest przechowywanie na tym świecie świętości i uświęcającej mocy jedynego Arcykapłana, Jezusa Chrystusa.

Tym się tłumaczy i piękność, i zarazem groza powołania kapłańskiego. Człowiek równie słaby jak inni ludzie, niedoskonały jak i oni, może mniej udarowany niż wielu z tych, do których go posłano, może nawet mniej cnotliwy z natury, zostaje przychwycony bez możności ucieczki pomiędzy nieskończonym Miłosierdziem Bożym a prawie nieskończoną straszliwością grzechu człowieka. W głębi swego serca nie może nie odczuwać jakiejś cząstki Chrystusowego współczucia dla grzeszników, jakiejś cząstki wstrętu do grzechu Boga Ojca i choćby trochę żaru tej niewypowiedzianej miłości, która skłania Ducha Świętego do strawienia grzechu w ogniu ofiary. A równocześnie może w sobie samym przeżywać wszystkie konflikty ludzkiej słabości, niezdecydowania i strachu, niepokój niepewności, bezradności i lęku i nieuniknione ponęty namiętności. Wszystko, czego nienawidzi w sobie, staje mu się jeszcze bardziej nienawistne na skutek bliskiego zjednoczenia z Chrystusem. Ale jego powołanie zmusza go również do spojrzenia w twarz rzeczywistości grzechu tak w sobie, jak i w innych. Ono zobowiązuje go do walki z tym wrogiem; nie może więc uniknąć z nim bitwy. Ale to jest bitwa, w której on sam nie jest w stanie zwyciężyć. Musi pozwolić, by Chrystus walczył w nim z nieprzyjacielem. Musi też stoczyć tę bitwę na gruncie wybranym nie przez niego, ale przez

Chrystusa. A tym gruntem jest wzgórze Kalwarii i drzewo Krzyża. Gdyż, mówiąc bez ogródek, istnienie księdza ma tylko wtedy jakiś sens, jeśli uwiecznia na tym świecie ofiarę Krzyża i jest umieraniem na Krzyżu razem z Chrystusem dla miłości tych, których Bóg chce przez niego zbawić.

12. Prócz tego jest jeszcze powołanie zakonne.

Jeżeli można w pewnym znaczeniu uzasadnić powołanie księdza potrzebą jego uświęcającej działalności w świecie, to sprawa ta jest mniej oczywista, gdy chodzi o powołanie zakonne. Bo chociaż prawdą jest, że każdy święty człowiek żyjący na tym świecie wywiera uświęcający wpływ na innych, właściwym celem istnienia zakonnika nie jest jednak pociąganie ludzi do świętości.

I dlatego mylne jest mniemanie, że treścią życia mnichów jest modlitwa publiczna. Mnich modli się istotnie za wszystkich ludzi i za cały Kościół. Ale to nie jest jedyna ani nawet główna racja jego egzystencji. A jeszcze mniej usprawiedliwia swoje istnienie nauczając, pisząc, studiując Pismo święte lub śpiew gregoriański albo uprawiając ziemię i hodując bydło. Na świecie jest wiele krów i hodowla ich obchodzi się doskonale bez mnichów.

Niewątpliwie, powołanie zakonne daje świadectwo transcendencji Boga głosząc całemu światu, że On ma prawo wzywać niektórych wybranych ludzi do życia wyłącznie dla Niego. Ale wstępując do klasztoru zakonnik powinien chcieć czegoś więcej. Nie byłoby nawet dobrze, gdyby był zanadto przekonany, iż jego ofiara znaczy coś dla innych ludzi. Jeżeli zastanawia się za długo nad tym, że świat o nim pamięta, te myśli mogą znów nawiązywać nici, które miał już nieodwołalnie przeciąć. Bo istotą i treścią powołania zakonnego jest opuszczenie świata, wszystkich jego pragnień, ambicji i trosk, aby żyć nie tylko dla Boga, ale także w Nim i z Nim, i to nie przez kilka lat, ale na zawsze.

Jedyna rzecz, która sprawia, że mnich jest naprawdę mnichem, to właśnie to nieodwołalne zerwanie ze światem i z wszystkim, co do niego należy, ażeby w samotności szukać Boga.

Swiat nieraz lepiej zdaje sobie z tego sprawę niż zakonnik, który przyćmiewa czystość swego powołania przez ustępstwa dla ducha świeckiego. Spośród osób potępiających zarażony takim duchem klasztor, najgorliwsi są zwykle ludzie bardzo światowi i najdalsi od życia zakonnego, z czego widać, że nawet ci, którzy sami wyrzekli się swojej religii, zachowują jeszcze wysokie i wymagające pojęcie o doskonałości zakonnej. Święty Benedykt rozumiał, że dla mnicha rzeczą najważniejszą jest „aby stał się obcym sprawom tego świata" — *a saeculi actibus se facere alienum.* Ale stawiając

tę zasadę ojciec zakonów Zachodu nie myślał tylko o uniknięciu publicznego zgorszenia. Troszczył się przede wszystkim o najbardziej palącą potrzebę duszy zakonnika.

13. Łaska pociągająca człowieka do wstąpienia do klasztoru wymaga czegoś więcej niż zmiany fizycznego otoczenia. Nie ma autentycznego powołania zakonnego, które nie obejmowałoby równocześnie całkowitego wewnętrznego nawrócenia. Ale to nawrócenie nie nastąpi jedynie przez odmianę ubrania lub przyjęcie surowszego trybu życia.

Habit nie stworzy mnicha i nie dokona tego również zachowywanie przepisów reguły. Zasadniczą cechą powołania zakonnego jest wycofanie nas ze świata w samotność, w życie wyrzeczenia się i modlitwy w celu szukania jedynie Boga. Gdzie nie spotykamy tych charakterystycznych rysów, można wprawdzie mówić o powołaniu do życia w pobożnych zgromadzeniach, ale nie o powołaniu ściśle zakonnym. I wielka szkoda, że niektóre klasztory dawnych ścisłych zakonów wprowadzają u siebie tryb życia, w którym te naczelne zasady są stosowane tylko w teorii, a nie w rzeczywistości.

Tam, gdzie treść życia zakonnego jest naprawdę zachowana, dodatkowe zewnętrzne okoliczności nie grają już wielkiej roli. I tak klasztor może być duchowo i materialnie oderwany od świata, może dawać swoim mnichom prawdziwe życie modlitwy, a jednocześnie bez uszczerbku dla swego ducha utrzymywać szkołę lub obsługiwać kilka parafii, jak to robią niektóre odgałęzienia rodziny benedyktyńskiej. Tak samo małe a dobrze zorganizowane przedsiębiorstwo, w którym mnisi sami zarabiają na swoje utrzymanie, nie musi prowadzić do wypaczenia życia klasztoru. Ale jeżeli nie panuje w nim duch samotności, modlitwy i wyłącznej miłości Boga, nic nie pomoże surowa reguła, strzeżona klauzura ani zewnętrzna gorliwość w wykonywaniu funkcji liturgicznych — ludzie w nim żyjący nie będą naprawdę mnichami. Wewnętrzna przemiana: *metanoia*, całkowite zwrócenie się ku Bogu nie objęły ich dusz.

14. Wewnętrzne „nawrócenie", przetwarzające człowieka w mnicha, zaznacza się zwykle i na zewnątrz: posłuszeństwem, pokorą, milczeniem, skromnością i oderwaniem się od świata. Wszystkie te cechy mogą być wyrażone jednym słowem: pokój.

Klasztor jest domem Bożym, a więc przybytkiem pokoju. Prawda, ten pokój trzeba kupić za pewną cenę. To nie jest cisza wiejskiej rezydencji bogacza. To pokój ubogich, cieszących się z pobudek nadprzyrodzonych swoim ubóstwem, nie dlatego, że ono

uwalnia ich od kłopotów i odpowiedzialności lub pomaga im prowadzić życie zdrowsze i bardziej zrównoważone niż życie ludzi w świecie, ale dlatego, że pozwala im w sposób niewytłumaczony posiadać Boga pokoju.

Pokoju życia zakonnego nie można uzasadnić żadnym naturalnym i ludzkim argumentem. Spróbuj wstąpić do klasztoru i przyjrzeć się z bliska jego życiu. Zobaczysz, że to, co wydaje się idealne z okien domu dla przyjezdnych gości, jest w istocie pełne pęknięć i blizn ludzkich słabości. Rytm wspólnego życia nie zawsze bywa spokojny. Rozkład zajęć jest czasem nie dosyć równomierny, przeciążony, rozpraszający i zarazem wyczerpujący. Zwyczaje i wypaczone przepisy reguły przechodzą w śmieszne formalności. Są chwile, kiedy wszystko w klasztorze zdaje się zmierzać do uniemożliwienia pokoju i modlitwy. Te braki nieustannie mącą i marszczą powierzchnię życia nawet w najlepszych klasztorach. Ich zadaniem jest przypominanie nam, że pokój mnichów zależy ostatecznie od czegoś głębszego, ukrytego na dnie ich duszy. Regularny tryb życia jest z pewnością bardzo ważny dla utrzymania pokoju w każdym klasztorze. Zaniechanie go na stałe musiałoby doprowadzić do utraty pokoju. Ale nawet tam, gdzie życie jest zgodne z regułą, ona sama nie potrafi wyjaśnić tajemnicy pokoju zakonników. Musimy spojrzeć głębiej, w tajemnicę wiary, mocą której mnisi w najskrytszych zakątkach duszy zachowują posiadanie Boga niezależnie od tego, co może zamącić powierzchnię ich życia.

Życie zakonne pali się przed niewidzialnym Bogiem jak lampa przed tabernakulum. Knotem lampy jest wiara, płomieniem miłość, a oliwą, która go podsyca, jest ofiarne wyrzeczenie się siebie.

15. Zakony o regule ścisłej mają z wszystkich innych najstarsze i najpoważniejsze tradycje. Być powołanym do życia mnichów to dążyć do uświęcenia się metodami, które są zakorzenione w dalekiej przeszłości, a jednak zawsze żywe i młode, mające coś nowego i oryginalnego do powiedzenia także naszej epoce. Nie można zostać mnichem w najpełniejszym znaczeniu tego słowa, o ile nie ma się duszy zestrojonej z przetwarzającym i życiodajnym doświadczeniem tradycji zakonnej. A jeśli to jest wszędzie prawdziwe — jest prawdą tym bardziej w Ameryce, kraju, gdzie ludzie nie są przyzwyczajeni do wiekowych tradycji i nie chcą ich nieraz zrozumieć.

Na czym polega ta tradycja? Jest to cały tryb życia zakonnego, przekazywany w klasztorach z pokolenia w pokolenie od czasów pierwszych mnichów osiadłych w pustyni egipskiej. Ci ostatni uważali się już także za naśladowców ubóstwa i miłości brater-

skiej Apostołów i pierwszych uczniów Chrystusowych. Tak więc ta tradycja obejmuje całokształt zwyczajów, poglądów i wierzeń, które są sumą mądrości i doświadczeń życia zakonnego. Ona uczy nas, jak stać się prawdziwym mnichem najprostszymi i najskuteczniejszymi środkami — tymi samymi, które od wieków urabiały mnichów. A jednocześnie pokazuje nam, jak nim być w zmieniających się warunkach każdego kraju, każdej epoki i kultury.

Tradycja zakonna uczy nas na przykład, jakie miejsce modlitwa, czytanie i praca powinny zajmować w naszym życiu. Mówi nam, że gościnność jest jedną z ważnych cech powołania zakonnego. Uczy nas, że powinniśmy być ludźmi pokuty i zaparcia się siebie, a równocześnie każe nam zachowywać umiar i rozwagę także i w tej dziedzinie. Wykazuje nam jasno, że trzymanie się zewnętrznych przepisów reguły jest stosunkowo mało ważne w porównaniu do ducha wewnętrznego i rzeczywistej treści zakonnego życia. Jednym słowem wprowadza ład w całe życie mnichów.

Tam, gdzie zatraca się zmysł tej tradycji, w życiu zakonnym przejawia się zaraz brak równowagi. Mnisi stają s ę niezdolni do nauczenia się prawdziwej roztropności. Nie widzą właściwych proporcji. Zapominają, czym mieli być. Nie potrafią wytrwać przy swych zajęciach i żyć w pokoju w klasztorze. Dlaczego? Bo mnisi, którzy nigdy nie nauczyli się być prawdziwymi mnichami, wpadają w rozstrój nerwowy próbując żyć życiem zakonnym przy przejęciu się duchem i użyciu metod przystosowanych do innego rodzaju życia. Tylko prawdziwe przyswojenie sobie tradycji danego zakonu może utrzymać pokój i zdrowie psychiczne w klasztorach. Ale tego zmysłu tradycji nie nabywa się automatycznie, zwłaszcza jeżeli sam klasztor jest go prawie albo zupełnie pozbawiony. Trzeba się go nauczyć, ale można to zrobić tylko przez bezpośredni kontakt z kanałami, którymi płynie życie tradycji. Dlatego św. Benedykt kazał swoim mnichom wczytywać się w pisma Kasjana, świętego Bazylego i pierwszych pustelników. Ale czytanie starych ksiąg zakonnych jest tylko jednym z tych kanałów, i to nie najważniejszym. Mnichem można stać się jedynie żyjąc wśród prawdziwych mnichów i biorąc z nich przykład.

16. Powinniśmy jednak robić bardzo staranne rozróżnienie pomiędzy tradycją zakonną a panującymi w klasztorze zwyczajami. W wielu klasztorach mało jest żywej tradycji, a mimo to mnisi szczycą się wiernością jej dziedzictwu. Dlaczego? Bo przylgnęli do całego skomplikowanego układu pewnych form. Zwyczaj i tradycja mogą na powierzchni wydawać się jednym i tym samym. Ale to powierzchowne podobieństwo przyczynia się jeszcze bardziej

do szkody, jaką wyrządza kurczowe trzymanie się utartych form. Ono jest śmiercią prawdziwej tradycji, tak jak i wszelkiego prawdziwego życia. To jest pasożyt, który czepia się żywego organizmu tradycji, pożera całą jej istotną wartość i przemienia ją w pusty formalizm.

Tradycja jest żywa i aktywna — formalizm jest martwy i bierny. Tradycja nie urabia nas automatycznie — musimy pracować myślą, żeby ją zrozumieć. Utarte formy przyjmujemy biernie jako pewną rutynę. Dlatego trzymanie się ich staje się łatwą ucieczką od rzeczywistości. One dają nam tylko pozorne rozwiązania życiowych problemów: systemy pewnych formalności i gestów. Tradycja naprawdę uczy nas życia i brania za nie pełnej odpowiedzialności. Dlatego przeciwstawia się nawet nieraz ostro temu, co zwyczajne, co jest jedynie rutyną. Ale formalizm, który polega jedynie na powtarzaniu znanych rutyn, idzie po linii najmniejszego oporu. Robi się coś, nie rozumiejąc znaczenia tego aktu, tylko dlatego, że wszyscy dokoła robią to samo. Tradycja, pozostając zawsze stara, jest zarazem ciągle młoda, bo odradza się na nowo w każdym pokoleniu, które ją przeżywa i wprowadza w czyn w nowy i sobie właściwy sposób. Formalizm jest po prostu skostnieniem pewnych zwyczajów. Aktywność formalistów jest tylko wymówką, żeby n i c prawdziwie ludzkiego nie tworzyć. Tradycja podsyca życie duchowe, formalizm jedynie pokrywa jego wewnętrzną zgniliznę.

Wreszcie tradycja jest twórcza. Zawsze oryginalna, otwiera wciąż nowe horyzonty przed znaną podróżą. Przeciwnie, formalizm, pozbawiony wszelkiej oryginalności, jest niewolniczym naśladownictwem. Zamknięty w własnych granicach, prowadzi do zupełnego wyjałowienia.

Tradycja uczy nas kochać, rozwijając i powiększając nasze możliwości; wskazuje nam, jak służyć światu, w którym żyjemy, w zamian za wszystko, cośmy od niego otrzymali. Formalizm rodzi jedynie niepokój i strach. Odcina nas od źródeł wszelkiego natchnienia. Niszczy nasze zdolności twórcze. Zamyka nas na klucz w więzieniu daremnego wysiłku. Wreszcie jest tylko maską, pod którą ukrywa się próżnia i rozpacz.

Nie może być nic korzystniejszego dla mnicha niż wzrastać i żyć w tradycji zakonnej. Ale też nie ma dla niego gorszej rzeczy, niż być przez całe życie uwikłanym w sieci zakonnego formalizmu.

To, co powiedziano tu o zakonach ścisłych, odnosi się w jeszcze większym stopniu do innych form zakonnego życia, które nie mając tak silnej tradycji mogą być jeszcze bardziej zagrożone formalizmem.

17. Moglibyśmy lepiej zrozumieć piękno powołania zakonnego, gdybyśmy pamiętali o tym, że małżeństwo jest również powołaniem. Życie zakonne to szczególny sposób uświęcenia, zastrzeżony dla stosunkowo małej liczby ludzi. Zwykłą drogą do świętości i do pełni chrześcijańskiego życia jest małżeństwo. Przeważna część mężczyzn i kobiet dochodzi do świętości w stanie małżeńskim. A jednak tak wielu chrześcijan, nie mających powołania do życia zakonnego ani do kapłaństwa mówi o sobie: „Nie mam powołania!" Cóż za pomyłka! Mają wspaniałe powołanie, tym piękniejsze, że pozostawiające stosunkowo dużo swobody i pozbawione sztywnych form. Gdyż „społeczność", jaką tworzy rodzina, żyje pięknie według swoich wewnętrznych i bezpośrednich praw. Nie potrzebuje skodyfikowanych reguł i przepisów. Jej regułą jest miłość, a wszystkie jej zwyczaje są żywym wyrazem głębokiego i szczerego przywiązania. W pewnym znaczeniu powołanie do stanu małżeńskiego jest bardziej pożądane niż wszelkie inne powołania, a to dlatego, że ta bezpośredniość, ten duch wolności i ta spójnia miłości stają się w życiu rodzinnym tak łatwo dostępne dla przeciętnego człowieka. Sztuczność i formalizm, wkradające się do zgromadzeń zakonnych, tylko z trudnością znajdują przystęp do kręgu rodzinnego, w którym wielkie wartości ludzkie opierają się triumfalnie zakusom fałszu.

Ludzie żyjący w małżeństwie, zamiast lamentować nad swoim domniemanym brakiem powołania, powinni więc wysoko cenić to, które im przypadło w udziale. Powinni dziękować Bogu, że to ich powołanie, z całą jego odpowiedzialnością i jego trudnościami, jest pewną i bezpieczną drogą do świętości, wolną od skrzywień i wypaczeń pobożnego konwencjonalizmu. Człowiek żonaty i matka chrześcijańskiej rodziny, jeżeli są wierni swoim obowiązkom, wypełniają równie ważną jak pocieszającą misję: sprowadzania na świat i kształtowania młodych dusz, zdolnych do szczęścia i miłości, zdolnych do uświęcenia się i przeobrażenia w Chrystusa. Żyjąc w ścisłym zjednoczeniu z Bogiem-Stwórcą, mąż i żona zrozumieją lepiej niż inni tajemnicę Jego nieskończonej płodności, bo uczestniczenie w niej stało się ich przywilejem. A wychowując dzieci w trudnych warunkach materialnych wnikają może głębiej w tajemnicę Boskiej Opatrzności niż ci, którzy złożywszy ślub ubóstwa powinniby w zasadzie jeszcze bardziej polegać jedynie na Bogu, ale w rzeczywistości nigdy nie zaznali niepokoju niepewnego jutra.

18. W planie Bożym wszystkie powołania mają wyrażać w świecie Jego miłość. Bo każde powołanie wyznacza człowiekowi jego

własne miejsce w Tajemnicy Chrystusa i poleca mu coś zdziałać dla zbawienia całej ludzkości. Różnica między rozmaitymi powołaniami wyraża się rozmaitością sposobów, które doprowadzają człowieka do wykrycia miłości Bożej, do ocenienia jej i odpowiedzi na nią oraz do dzielenia się nią z innymi ludźmi. Celem każdego powołania jest rozpowszechnianie w świecie miłości Boga.

W małżeństwie miłość Boga przejawia się i udziela pod uświęconą Sakramentem zasłoną wzajemnego ludzkiego przywiązania. Powołanie małżeńskie jest powołaniem do nadprzyrodzonego związku, który uświęca i przekazuje życie ludzkie i rozszerza w świecie Królestwo Boże przez rodzenie dzieci, które stają się członkami mistycznego Chrystusa. Wszystko, co jest najbardziej instynktowne i ludzkie, wszystko, co w naturalnych uczuciach człowieka jest najszlachetniejsze, jest tu poświęcone Bogu i staje się znakiem Boskiej miłości i okazją do przyjęcia Jego łaski.

W małżeństwie miłość Boga wciela się pełniej niż w innych powołaniach. Z tego powodu łatwiej ją w nim pojąć i łatwiej też ocenić. Ale jej zasięg, jako mniej duchowy, jest także mniej szeroki. Sfera działania miłości ojca i matki obejmuje tylko ich własne dzieci oraz krąg krewnych, przyjaciół i towarzyszy pracy.

Ażeby poszerzyć ten zasięg Bożej miłości inne powołania stopniowo coraz bardziej przesycają duchem ludzkie życia i prace. Tak zakony czynne, jak i kapłaństwo świeckie wykluczają już fizyczne objawy ludzkich przywiązań, wyrzekają się ogniska rodzinnego, a tkwiąca w nich energia miłości zostaje w całości zachowana dla parafii, szkoły lub szpitala. Wrodzone uczucia ludzkie są tu poświęcone i ofiarowane Bogu bardziej wyłącznie i w sposób mniej materialny niż w małżeństwie i rodzinie. Ale mimo to w takim życiu łatwo jest jeszcze dostrzec i ocenić działanie Boskiej miłości w widocznych i dotykalnych dziełach miłosierdzia — w pielęgnowaniu chorych i wspomaganiu ubogich, w czułym opiekowaniu się bezdomnymi dziećmi lub starcami i tym podobnych uczynkach. I tutaj wysiłki, trudności i ofiary, jakich wymaga takie życie, przynoszą duszom „powołanym" do niego, oparcie odpowiadających im ludzkich wartości. Zajmując się bliźnimi zachowujemy poczucie integracji i związku ze społecznością.

Problemy i trudności życia kontemplacyjnego są bardziej wewnętrzne, a także znacznie większe. Tu miłość Boża nie wciela się tak widzialnie. Musimy zbliżyć się do niej i odpowiedzieć na jej wezwanie większym uduchowieniem. Trudniej jest tu więc o wierność. Ludzkie uczucia nie mogą być normalnie zaspokojone w życiu poświęconym milczeniu i samotności. Prawie zupełna niemożność wypowiedzenia się, brak sposobności do „zrobienia czegoś dla

innych" w jakiś dostrzegalny i oczywisty sposób, mogą stać się torturą i wywołać poczucie jakiegoś upośledzenia. Dlatego powołanie do ściśle kontemplacyjnego życia nie jest dla ludzi jeszcze nie zupełnie dojrzałych. Trzeba być bardzo silnym i wyrobionym, żeby móc żyć w samotności.

Na szczęście życie zakonne nie jest tak całkowicie poświęcone kontemplacji, żeby nie dawać mnichom pewnej okazji do wypowiedzenia się i do działania. Żyjąc i pracując razem w klasztorze mnisi zazwyczaj zachowują jakieś poczucie wspólnoty i nie zatracają swego człowieczeństwa. Przeciwnie, jeżeli będą wierni duchowi reguły zakonu, ich ludzkie uczucia też się pogłębią i uduchowią przetwarzając się w prawdziwe zjednoczenie braterskiej miłości, niezależnej od osobistych sympatii i zmiennych nastrojów. A wtedy już choć w części spełnią swoją misję obejmowania całego świata duchową miłością, nie znającą granic czasu ani przestrzeni.

19. Im wyżej wznosi się człowiek w skali powołań, tym staranniejsza powinna być selekcja kandydatów. Zwykle w małżeństwie dobór ich sam się dokonuje — wola Boża może się wcielić w decyzję opartą o pociąg naturalny. W życiu czynnym pociąg i zdolności zazwyczaj idą razem, tak że człowiek „powołany" do jakiejś pracy może być przyjęty na podstawie swoich zdolności do wykonywania jej w pokoju i radości ducha.

Ale normalnie więcej niż połowa kandydatów zgłaszających się do zakonów kontemplacyjnych nie ma odpowiedniego powołania. „Pociąg" do życia kontemplacyjnego jest mniej poważnym sprawdzianem tego powołania niż pociąg do życia czynnego. Im surowszy i bardziej samotniczy jest zakon kontemplacyjny, tym większa będzie przepaść między „pociągiem" a „zdolnością". A to jest szczególnie prawdziwe w takiej epoce jak nasza, kiedy ludzie nie mogą znaleźć nawet tych kilku chwil ciszy i samotności, jakich natura ich potrzebuje do normalnego funkcjonowania. Jest może wiele zakonnic i braci w zakonach czynnych, mających prawdziwe powołanie do takiego życia, ale którzy są tak przepracowani i spragnieni normalnego życia modlitwy, iż wyobrażają sobie, że powinni wstąpić do Kartuzów albo Trapistów. W pewnych wypadkach przeniesienie się do zakonu kontemplacyjnego mogłoby rozwiązać ich trudności, najczęściej jednak potrzeba im jedynie właściwego przystosowania do współczesnego życia ich własnych konstytucji zakonnych. Ale problem takiego przystosowania jest za szeroki, żeby móc się tu nawet pobieżnie nim zająć.

Im wyższe ma ktoś powołanie, tym bardziej musi być zdolny do uduchowienia i poszerzania zasięgu swoich przywiązań. Ażeby

żyć sam na sam z Bogiem — musi naprawdę potrafić żyć w samotności. Ale nie potrafisz obejść się bez ludzi, jeżeli nie znosisz samotności. A nie zniesiesz jej z pewnością, jeżeli tęsknota za nią zrodziła się z zawiedzionego pragnienia ludzkiej miłości. Mówiąc bez ogródek, próba spędzenia życia w klasztorze musi się okazać beznadziejna, jeżeli masz gryźć się myślą, że nikt cię nie kocha. Musisz umieć pominąć całą tę dziedzinę ludzkich uczuć i po prostu ukochać cały świat w Bogu, obejmując wszystkich bliźnich tą samą czystą miłością, nie żądając od nich żadnych dowodów przywiązania i nie dbając o to, czy ich kiedykolwiek doznasz. Jeżeli sądzisz, że to jest łatwe, zapewniam cię, że się bardzo mylisz.

20. Mówiąc, że klauzurowe życie kontemplacyjne jest cięższe od życia czynnego, nie chcę powiedzieć, że ten, co je wybrał, ciężej pracuje albo dźwiga cięższe obowiązki i odpowiedzialności. Życie kontemplacyjne jest pod wieloma względami łatwiejsze od życia czynnego. Ale trudniej jest dobrze je przeżyć.

Stosunkowo łatwo jest „dostosować się" w klasztorze kontemplacyjnym, zachowywać regułę, być na właściwym miejscu o właściwej porze, wykonywać przepisane ruchy. Trzeba przyznać, że bieżąca praca jest ciężka i dość męcząca, ale można się do niej przyzwyczaić. Co jest najcięższe, to nie sam wysiłek fizyczny, ale trud podtrzymywania i rozwijania wewnętrznego życia modlitwy w ramach wszystkich tych zewnętrznych zajęć.

To, że wszystko w zakonie kontemplacyjnym zdaje się być dostrojone do życia modlitwy, utrudnia właśnie ludziom, nie mającym prawdziwego powołania, owocny pobyt w takim klasztorze. Życie modlitwy nie jest dla nich za trudne tam, gdzie w rozkładzie dnia ona zajmuje mniej czasu niż praca. Ale w życiu, które jest ciągłą modlitwą, ludzie nie mający prawdziwego kontemplacyjnego powołania często się w końcu mniej modlą, niż gdyby prowadzili życie czynne.

21. Pociąg i zdolności do jakiegoś rodzaju życia nie wystarczają, by orzec, że ktoś ma do niego powołanie. Pociąg, który w wielu wypadkach może być ważnym czynnikiem, nie zawsze jest sprawą prostą i oczywistą. Niejeden może mieć powołanie do kapłaństwa, a jednak odczuwać wyraźną niechęć do pewnych stron życia księdza. Powołanie do zakonu Trapistów nie wyklucza koniecznie lęku przed ostrością jego reguły. Jedyna rzecz, która rozstrzyga naprawdę o jakimś powołaniu, to zdolność do powzięcia stanowczej decyzji, by wstąpić na tę drogę i do przypieczętowania jej czynem.

Jeśli ktoś nie jest w stanie na nic się zdecydować i nie może się zdobyć na zrobienie tego czego wymaga dane powołanie, można z wszelkim prawdopodobieństwem stwierdzić, że ono nie zostało mu dane. Może Bóg mu je ofiarował — ale kto może o tym wyrokować? Bez względu na to, czy opiera się łasce, czy nie, trzeba przyjąć, że nie ma tego powołania. Ale wyraźne i spokojne postanowienie, które nie daje się odwieść od celu żadną przeszkodą ani złamać żadnym oporem, jest dobrą wskazówką, że Bóg dał temu człowiekowi łaskę odpowiedzenia na Jego wezwanie, a on poszedł za jej natchnieniem.

Decydując się pójść za takim powołaniem zasięgamy zwykle rady duchowego kierownika. Jego zadaniem jest doradzać, zachęcać, podsuwać myśli i pomagać. W pewnych wypadkach może komuś zakazać zostać księdzem albo wstąpić do klasztoru. Ale nawet jeśli osądzi, że dana osoba może z całą roztropnością pójść za swoim powołaniem, ona sama musi powziąć ostateczną decyzję. Nikt, ani kierownik duchowy, ani spowiednik, ani nawet przełożony w zakonie nie może za drugiego decydować. Każdy musi rozstrzygnąć sam za siebie, skoro jego własna decyzja jest wyrazem i sprawdzianem jego powołania. Jeśli potem zwróci się do seminarium lub do klasztoru i zostanie przyjęty, może już uznać, że prawdopodobnie naprawdę „ma powołanie".

22. Te uwagi są oczywiście niekompletne. Lecz jedną przynajmniej lukę trzeba zapełnić, żeby uniknąć nieporozumień. Mówiliśmy o życiu czynnym i kontemplacyjnym nie wspominając o powołaniu, które św. Tomasz stawia wyżej niż wszystkie inne: o życiu apostolskim, w którym owoce kontemplacji dzieli się z innymi ludźmi.

Zamiast mówić teoretycznie o tym powołaniu, spójrzmy raczej na doskonałe jego wcielenie w osobie jednego z największych świętych: Franciszka z Asyżu. Stygmaty św. Franciszka stanowiły boskie poświadczenie faktu, że on właśnie, spośród wszystkich świętych był najbardziej podobny do Chrystusa. Lepiej niż komukolwiek udało mu się odtworzyć we własnym życiu prostotę, ubóstwo i miłość do Boga i ludzi, które znamionowały życie Jezusa. Więcej jeszcze, był Apostołem, który wcielił całego ducha i posłannictwo Ewangelii w sposób najdoskonalszy. Wystarczy znać świętego Franciszka, aby zrozumieć Ewangelię, a iść za nim w prawdziwym integralnym jego duchu — to przeżywać Ewangelię w całej pełni. Geniusz jego świętości umożliwił mu przekazanie światu nauk Chrystusa nie w tym czy innym aspekcie, nie w ułamkach rozbudowanych przez myśl i analizę, ale w nieuszczuplonej pełni ich

egzystencjalnej prostoty. Święty Franciszek był — do czego wszyscy święci muszą dążyć — po prostu „drugim Chrystusem".

Życie jego nie odtwarzało tej czy innej tajemnicy życia Chrystusowego. Przeżywał on nie tylko pokorne cnoty Boskiego dziecięctwa w ukrytym życiu Nazaretu. Nie tylko był kuszony z Chrystusem na pustyni czy trudził się z Nim w apostolskich wędrówkach. Nie tylko działał cuda podobnie jak Jezus. Nie tylko był z Nim razem ukrzyżowany. Wszystkie te tajemnice zjednoczyły się w życiu Franciszka, znajdujemy w nim każdą — czasem łącznie, czasem oddzielnie. I Chrystus Zmartwychwstały odżył znów w Swoim naśladowcy w sposób doskonały, ponieważ Franciszek był całkowicie objęty i przeistoczony duchem miłości Bożej.

Nie zrozumiemy należycie maksymy św. Tomasza: *contemplata aliis tradere* (dzielić z innymi owoce kontemplacji), jeśli nie będziemy mieć w pamięci obrazu św. Franciszka przemierzającego drogi Italii w uniesieniu radości i szczęścia z posłannictwa, które nie inaczej jak przez Ducha Bożego mogło mu być zlecone. Mądrość i zbawienie, jakie Franciszek głosił, nie tylko były nadobfitością najwyższej kontemplacji, ale stanowiły po prostu pełnię Chrystusowego Ducha, inaczej mówiąc Ducha Świętego.

Nikt nie może być apostołem Chrystusowym, jeżeli nie jest napełniony Duchem Świętym. A nikt tego nie dostąpi, jeśli nie czyni tego, co jest normalnym warunkiem absolutnego naśladowania Chrystusa; musi opuścić wszystko, aby wszystko w Nim odzyskać.

Co do św. Franciszka warto zauważyć, że poświęcając wszystko, poświęcił także wszelkie „powołanie" w ograniczonym znaczeniu tego słowa. Po wiekach duchowego rozwoju różnych gałęzi zakonnej rodziny franciszkańskiej z pewnym zdziwieniem stwierdzamy, że św. Franciszek wyruszył na polne drogi Umbrii bez najlżejszego pojęcia, jakoby miał „franciszkańskie powołanie". I w istocie nie miał go. Wszelkie powołania rzucił na wiatr, razem ze swoją odzieżą i z wszystkim, co posiadał. Nie uważał się za apostoła, ale za włóczęgę. Z pewnością nie miał się za mnicha; gdyby chciał nim zostać, było mnóstwo klasztorów do wyboru. Jasne jest również, że nie towarzyszyła mu podczas wędrówek świadomość: „jestem mistykiem, który dostąpił łaski kontemplacji". Nie kłopotał się też wcale porównaniami między życiem czynnym a kontemplacyjnym. A jednak realizował jedno i drugie równocześnie i z najwyższą doskonałością. Żaden dobry uczynek nie pozostał mu obcy — żadne dzieło miłosierdzia, czy to wedle ciała, czy wedle duszy. Nie było takiego, które by nie znalazło miejsca w jego pięknym życiu. Wolność jego obejmowała wszystko.

Franciszek mógł być wyświęcony na księdza. Odmówił przez pokorę (bo to także byłoby określonym powołaniem, a on był poza powołaniami). Ale w istocie posiadał doskonałość i kwintesencję apostolskiego ducha ofiary i miłości, który niezbędny jest w życiu każdego księdza. Trzeba chwili zastanowienia, żeby pogodzić się z myślą, że św. Franciszek nigdy nie odprawił mszy — fakt trudny do uwierzenia dla kogoś, przenikniętego jego duchem!

Jeśli istniało w jego czasach jakieś określone powołanie, które mógłby skojarzyć ze swoim życiem — to powołanie pustelnika. Pustelnicy byli jedynymi przedstawicielami pewnej kategorii ludzi poświęconych Bogu, których przez całe życie naśladował. Często odchodził w góry, by modlić się i trwać w samotności. Ale nigdy nie sądził, aby był wyłącznie „powołany" do tego i niczego innego. Pozostawał sam tak długo, jak mu to dyktował Duch, a potem schodził znowu do miast i wsi za natchnieniem tegoż Ducha.

Gdyby się nad tym zastanawiał, mógł był uznać, że zasadniczo z powołania jest „prorokiem". Podobny był nowemu Eliaszowi czy Elizeuszowi, których Duch nauczał w samotności, ale potem wiódł do miast ludzkich, aby głosili posłannictwo Boże.

Rozpatrując z różnych stron tak bogate powołanie św. Franciszka stwierdzamy, że wykracza ono ponad zwykłe „stany życia". Ale właśnie z tego powodu, ilekroć mówimy o „życiu mieszanym", albo o „powołaniu apostolskim", powinniśmy mieć w pamięci Franciszka albo Eliasza. Zbyt łatwo sprowadza się tego rodzaju „życie mieszane" do najniższego wspólnego mianownika — a na tym poziomie jest to po prostu jedna z form życia czynnego. Jako takie traci na porównaniu z życiem kontemplacyjnym. Dlaczego? Bo godność życia apostolskiego, tak jak je pojmuje św. Tomasz, płynie nie z sfery działania, ale z sfery kontemplacji. Życie kaznodziejskie bez kontemplacji jest wyłącznie „życiem czynnym" i choćby było bardzo święte i pełne zasług, nie może przypisywać sobie godności i prymatu, jakie św. Tomasz przyznaje życiu, w którym „dzieli się z innymi owoce kontemplacji".

W istocie zakonnik żebrzący może daleko prześcignąć w doskonałości kontemplacji tych, którzy jedynie sami korzystają z jej owoców. Ale uczyni to tylko w tej proporcji, w jakiej potrafi zbliżyć się do ideału swego założyciela, ż y ć naprawdę ubóstwem i miłością Franciszka czy Dominika, zanurzyć się w miłujące poznanie Boga, które dane jest tylko maluczkim, i powierzyć się z ufnością Duchowi Świętemu.

(c. d. n.).

Thomas Merton
Tłum. Maria Morstin-Górska

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

O WSI POLSKIEJ – HISTORYCZNIE

Przeszłość społeczno-polityczna wsi polskiej jest bardzo niedawna, młoda, jeśli się zważy, że zaczęła się w końcu ubiegłego stulecia. Jednocześnie jest interesująca — chodzi przecież o warstwę społeczną, która obejmowała wówczas około 75% społeczeństwa polskiego. Mimo to literatura o tym okresie i o procesach zachodzących na wsi polskiej jest ciągle uboga. Brak prac źródłowych, brak syntezy. Ostatnio ukazało się kilka pozycji wydawniczych z przeszłości wsi. Na niektóre z nich pragniemy zwrócić uwagę.

*

Zainteresowanie nasze budzą przede wszystkim pamiętniki Jana Stapińskiego [1] oraz Jakuba Bojki [2]. Wzbogacają one ubogie pamiętnikarstwo dotyczące wsi polskiej i powinny stanowić pierwszorzędne źródło historii ruchu ludowego, tym bardziej, że autorzy należą do grupy pierwszych jego organizatorów i przywódców.

Powinny...

Zacznijmy od Jana Stapińskiego (1867—1946). Pamiętnik był pisany w latach 1937—38, a więc wówczas kiedy Stapiński w ruchu ludowym nie miał już nic do powiedzenia i kiedy jego działalność zakończyła się bankructwem politycznym. Kandydując w wyborach 1930 r. w ramach BBWR (sanacja) mandatu nie uzyskał. Siedział więc w swoim folwarczku w Klimkówce, gospodarował i pisał *Pamiętnik*. Miał doskonałą okazję, aby zdać sprawę z całego swego życia. Niestety opisał dzieciństwo, czasy gimnazjal-

1 Jan Stapiński, *Pamiętnik*, Warszawa 1959, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, s. 444.

2 Jakub Bojko, *Ze wspomnień*, Warszawa 1959, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, s. 315.

Obydwie pozycje do druku przygotował oraz wstępem i przypisami zaopatrzył Krzysztof Dunin-Wąsowicz.

ne oraz działalność społeczno-polityczną uprawianą tylko w latach 1889—1913. Nie można się temu dziwić. Jest to najświetniejszy okres jego aktywności. Mimo popełnionych już pewnych błędów zawdzięcza jej, że znalazł się w rzędzie najwybitniejszych twórców ruchu ludowego. Poczynając jednak od 1913 r., od rozłamu w Polskim Stronnictwie Ludowym, którego przez wiele lat był faktycznym przywódcą, prezesem, i to prezesem samowładnym — gwiazda Stapińskiego blednie na skutek popełnionych błędów politycznych, których ukoronowaniem było wmanewrowanie się do obozu Piłsudskiego, w stosunku do którego cały ówczesny ruch ludowy był w opozycji. Może dlatego zabrakło mu odwagi i ochoty do objęcia wspomnieniami i późniejszych lat działalności. Utwierdza nas w tym przekonaniu jego wyznanie. Ponoć na łożu śmierci miał oświadczyć przyjaciołom, że popełnił dwa wielkie błędy: pierwszy, że wstąpił do Koła Polskiego w parlamencie wiedeńskim w 1908 r., drugi: że popierał sanację. Chyba to nie wyczerpuje listy jego tragicznych pomyłek...

A żywot jego był bogaty. Syn chłopa z powiatu brzozowskiego (woj. rzeszowskie), uczęszcza do gimnazjum i w tym czasie bierze już czynny udział w pracach patriotycznych oraz styka się z działalnością słynnego już w tym czasie ks. St. Stojałowskiego, pisuje krótkie korespondencje do jego organu „Wieniec i Pszczółka" oraz nawiązuje łączność z dwutygodnikiem „Przyjaciel Ludu", założonym (1889) i redagowanym przez Bolesława Wysłoucha, twórcę i teoretyka antyklerykalnego („radykalnego") odłamu ruchu ludowego.

Stapiński rzuca się w wir pracy politycznej dosłownie nazajutrz po maturze. Nadarzyła się ku temu doskonała okazja. W roku 1889 miały się odbyć wybory do Sejmu Krajowego (galicyjskiego) i obydwa pisma wezwały chłopów do organizowania osobnych Komitetów Wyborczych Włościańskich i do wybierania posłów-chłopów. Od tego czasu Stapiński wiecuje i działa. Wysuwa się szybko na czoło jako przywódca w kilka lat później utworzonego Stronnictwa Ludowego (1895). Jest doskonałym mówcą i agitatorem; posłem do Sejmu Krajowego we Lwowie i austriackiego w Wiedniu. Po pierwszym poważnym sukcesie Polskiego Stronnictwa Ludowego, kiedy to zdobywa ono 17 mandatów w parlamencie wiedeńskim (1907) — Stapiński zawiera umowę z konserwatystami galicyjskimi, zajadłymi przeciwnikami emancypacji politycznej i gospodarczej wsi. Za cenę współdziałania w wyborach do sejmu galicyjskiego (1908) i pewnych korzyści dla stronnictwa zwiąże się z zagorzałymi przeciwnikami politycznej samodzielności chłopów. Sojusz ten utrzyma w wyborach parlamentarnych w roku 1911.

Stronnictwo Ludowe uzyskuje wówczas 24 mandaty i osiąga wielki sukces wyborczy.

W roku 1913 Stapiński zawiera nową umowę. Tym razem konserwatyści pożyczają na określone potrzeby Stronnictwa 100 tys. koron za zobowiązania natury politycznej. Wybucha skandal. Dochodzi do rozłamu w stronnictwie. Tworzy się Polskie Stronnictwo Ludowe „Piast", któremu formalnie przewodzi Bojko, a faktycznie Witos. Od tego czasu zaczyna się zmierzch roli politycznej Jana Stapińskiego w ruchu ludowym.

O tym wszystkim pisze Stapiński w swoim *Pamiętniku*. Ale jak pisze!... Tendencją generalną, która się narzuca przy czytaniu *Pamiętnika*, jest chęć wykazania własnych zasług dla kraju i ruchu ludowego oraz przeprowadzenia obrony przed zarzutami jakie mu stawiano w związku z polityką kompromisu politycznego i osobistego. Broni siebie naginaniem faktów, a oskarża przeciwników, nawet jeśli wczoraj jeszcze byli jego przyjaciółmi. Wyjątek robi dla Bojki, ale może dlatego, że chociaż rozeszli się w roku 1913 — po latach spotkali się w... BBWR!

Nie rzucam kamieniem na Stapińskiego za to, że popełnił błędy. On i jego współtowarzysze nie mieli żadnej tradycji w zakresie politycznego działania. Doświadczenie trzeba było zdobywać w ogniu walki. Łatwo więc o pomyłki. Ale skoro pisze się wspomnienia z perspektywy lat, należałoby się zdobyć na obiektywną ocenę własnej linii postępowania i tych, o których się relacjonuje. Tymczasem odnosi się wrażenie, że *Pamiętnik* jest pisany — wulgaryzując nieco — sobie na chwałę, a przeciwnikom na pohybel!

Twierdzenie nasze spróbujemy zilustrować na przykładzie ks. Stanisława Stojałowskiego, któremu Stapiński poświęca specjalny rozdział.

Jaki był chłop i jaka była wieś galicyjska przed wystąpieniem na widownię człowieka, który wzbudził u jednych bezgraniczną miłość, a u drugich nienawiść i żądzę zemsty?

W. Feldman (*Stronnictwa i programy polityczne w Galicji 1846—1906*, Kraków 1907) określa chłopa jako olbrzyma, który z „wiekowego obudzon uśpienia, przecierał oczy, rozglądając się na wpół nieprzytomnie spełniał rozkazy tych, którzy mu rozkazywali", „modlił się do swego wybawiciela w Wiedniu", głosował, jak mu w cyrkule kazano, bał się powrotu pańszczyzny, procesował się z panami o lasy i serwituty i... pił na umór. Reprezentacja włościańska w sejmie galicyjskim w kadencji 1867—70 liczyła 34 chłopów, 1870—76 już tylko 23 chłopów, a w latach 1876—82 i 1883—89 nie zasiadał w sejmie ani jeden poseł-chłop!

W tym okresie siłą polityczną w Galicji był tylko obóz szlachecko-konserwatywny. Ks. Eugeniusz Krężel analizując zagadnienie (*Duchowieństwo polskie wobec początków ruchu ludowego w Galicji*, Lublin 1953; rozprawa doktorska w maszynopisie) twierdzi: szlachta uważała, że przez zniesienie pańszczyzny kwestia chłopska została rozwiązana, że we wszystkich innych sprawach trzeba utrzymać stan dawny, a więc utrzymać patronat nad wsią, nie dopuścić jej do samodzielnego życia politycznego, a gdyby mimo to kiełkowało, przeszkadzać i tępić.

Taka była ówczesna rzeczywistość. Wprawdzie „demokraci" dawali o sobie znać, przejawiali pewną działalność, ale siłę polityczną mogli stanowić tylko w jednym wypadku — gdyby byli zorganizowali politycznie lud polski. Taka jest opinia Feldmana. A tego demokracja nie czyniła; Słaba i „spętana ideologią szlachecką" — uważała lud, podobnie jak i szlachta, za „nieletnie dziecko".

Wtedy na widowni zjawia się ks. Stanisław Stojałowski (1845—1911). Pochodzenia drobnoszlacheckiego, jezuita, po zwolnieniu go z Towarzystwa Jezusowego przybywa jako ksiądz świecki do Lwowa i rozpoczyna działalność społeczną i publicystyczną. Jest to rok 1875. Od prof. Pieniążka wykupuje bankrutujące czasopismo przeznaczone dla wsi: „Wieniec i Pszczółka", zmienia jego oblicze, występuje w obronie praw ludu. Porusza sprawy religijne, uczy chłopa historii Polski i kształci uczucia patriotyczne, prowadzi nieubłaganą walkę z analfabetyzmem, domaga się rozwoju szkolnictwa podstawowego uważając oświatę za fundamentalny warunek postępu wsi. Prowadzi akcję gospodarczą: zakłada kółka rolnicze, zwalcza nadmierne i niesprawiedliwe opodatkowanie, atakuje karczmy i pijaństwo, zakłada bank parcelacyjny, aby chłopów wyrwać ze szponów lichwiarzy, wzywa chłopów do pracy w samorządzie terytorialnym, słowem nie pomija żadnej sprawy dotyczącej położenia ekonomicznego i kulturalnego chłopa. Przeoruje wieś galicyjską. Ogromną tę pracę prowadzi przez gazetki, broszury, wiece, pielgrzymki, zjazdy. Źródłowa praca Fr. Kąckiego o ks. Stojałowskim (Lwów 1937) dostarcza dużo ciekawego materiału. Ukoronowaniem piętnastu lat pracy jest wezwanie chłopów do czynnego udziału w życiu politycznym przez wybieranie ich na posłów dla obrony własnych spraw i interesów. Dzięki tej pracy uświadamiającej chłopi zdobywają trzy mandaty poselskie (1889). Ks. Stojałowski nie poprzestaje na tym. W roku 1893 współdziała w utworzeniu pierwszego stronnictwa ludowego pod nazwą Związku Chłopskiego, a później Stronnictwa Ludowego (Rzeszów 1895), aby w rok później — nie mogąc dojść do porozumienia — utworzyć Stronnictwo Chrześcijańsko-Ludowe. W wyborach do

parlamentu austriackiego odnosi ogromny sukces w postaci sześciu mandatów (ludowcy — 3, socjaliści — 2, Związek Chłopski — 1). Działalność polityczną uprawia ze zmiennym szczęściem do końca swego życia (1911), samodzielnie bądź też z ludowcami, a nawet z socjalistami (Daszyński jemu zawdzięcza mandat w wyborach do parlamentu wiedeńskiego w r. 1897), aby w końcu sprzymierzyć się z endecją.

Wówczas kiedy na widownię życia politycznego występuje Stronnictwo Ludowe (1895 r.), ks. Stojałowski ma poza sobą 20 lat pracy społecznej na wsi. Pracy ciężkiej. Był zwalczany przez rządzącą konserwę wszelkimi możliwymi środkami. Niszczy się go materialnie, konfiskuje lub przejmuje gazetki, oskarża o najrozmaitsze przestępstwa do zdrady stanu włącznie, skazuje na więzienie i ściga, zniesławia. Na tle działalności dochodzi również do zatargu z hierarchią kościelną, co pociąga za sobą suspenzę, a później nawet klątwę (1896), po roku uchyloną przez Rzym.

Oczywiście przy wielu dodatnich cechach jego charakteru oraz wspaniałych osiągnięciach nie brak i wad w jego charakterze oraz błędów w działalności. Najbliższy chyba prawdy jest wspomniany przeze mnie ks. E. Krężel, gdy charakteryzuje ks. Stojałowskiego: „Był to człowiek utalentowany jako pisarz i jako działacz społeczny. Cechowała go ogromna pracowitość i poświęcenie dla spraw, którym się oddał. Niezwykle aktywny, „urodzony wódz", ale zarazem zawadiaka-warchoł o niepohamowanych ambicjach i gwałtownym temperamencie. Jego prywatne życie moralne nie przedstawiało się też najlepiej. Uwikłany w długotrwały konflikt z władzą kościelną, nie odstąpił nigdy od wiary i Kościoła, którego pragnął być zawsze wiernym (choć mało karnym!) synem. Jest to postać wyjątkowa, a równocześnie w pewnym stopniu tragiczna. Mimo wielu zastrzeżeń budzi głęboki szacunek i zasługuje na wdzięczną pamięć u potomnych".

On to, ks. Stojałowski, przeorał grunt i użyźnił glebę, na której później wyrastał Stapiński i ruch ludowy, któremu on przewodził.

Wspomnieliśmy, że Stapiński poświęca ks. Stojałowskiemu specjalny rozdział. Na jego dobro zapisuje właściwie tylko jedną rzecz: walkę z biskupami. Poza tym... „miał wszystkie dane na wodza ludu", ale jeśli przyjąć na wiarę, co Stapiński o ks. Stojałowskim napisał, to krótko trzeba by powiedzieć, że był to... łotr nad łotry! Bo jakże: dowiadujemy się od Stapińskiego, że ks. Stojałowski denuncjował młodzież przed władzami austriackimi za działalność patriotyczną; był agentem rosyjskim, moskalofilem, carofilem i zdradzał w sposób oczywisty Najmiłościwszego Pana — cesarza austriackiego. Stapiński nawet nie bez dumy pisze, że wy-

stępował jako świadek przeciwko ks. Stojałowskiemu w tej sprawie. Uskarża się, że ks. Stojałowski walczył z nim nie przebierając w środkach, przy czym uważa go za warchoła i zdrajcę ludu, bo paktował z obszarnikami. „Zbrodnie" można by mnożyć. Ale Stapiński zapomniał napisać w swoim *Pamiętniku* o tych wszystkich ponurych prześladowaniach, jakich ten niewątpliwy trybun ludu doznał od władz austriackich. Również nie zdobył się na odwagę aby stwierdzić, że mimo oszkalowania go przez p o l s k i c h polityków wszystkich ówczesnych stronnictw nie udowodniono ks. Stojałowskiemu, że był agentem rosyjskim, że chodziło tu tylko o poglądy polityczne i że jeśli sąd przysięgłych większością głosów nie orzekł winy potwarców, to tylko dlatego, że, jak podawał wówczas w sprawozdaniach z procesów „Głos Narodu" (marzec 1899), ówczesne ustawodawstwo austriackie o obrazę czci dopuszczało dowody z... przypuszczeń i prawdopodobieństwa (!) i że można było w Austrii ludzi bezcześcić i wyjść z tego z triumfem powołując się tylko na domysły. I tenże „Głos Narodu" stwierdza, że jest to jedna z najcięższych z b r o d n i, jakie popełniono wobec ks. Stojałowskiego tylko z zawiści politycznych.

Pomniejsze są już „przeoczenia" autora *Pamiętnika,* gdy zarzucając swojemu przeciwnikowi nielojalność nie pamięta, że on też był nielojalny wobec ks. Stojałowskiego, kiedy ten w dobrej wierze siedząc w więzieniu w Cieszynie przekazał mu redagowanie „Wieńca i Pszczółki", a Stapiński w zamian za zaufanie namawiał posłów-stojałowczyków, aby zdradzili swego przywódcę. Zarzuca Stojałowskiemu współpracę z obszarnikami, a przecież nie kto inny, tylko Stapiński tworzył blok namiestnikowski, kiedy ks. Stojałowski był w antybloku. I tak można by opowiadać bez końca...

Jakże wspaniale podpatrzyła charakter Stapińskiego, sprzyjająca mu zresztą, Romualda Baudouin de Courtenay (*Sylwetki polityczne,* Kraków 1897) pisząc o nim:

„...Polemizując z przeciwnikami, nie myśli wcale o ich przekonywaniu: chodzi mu raczej o to tylko, aby rzucić nimi o ziemię tak, żeby już z niej nigdy nie powstali".

Takim widzimy go również w *Pamiętniku...*

*

Wzięliśmy przykład osoby ks. Stojałowskiego jeszcze z innych względów. Przez wiele lat, nawet po wojnie jeszcze, stawiano go w rzędzie twórców ruchu ludowego. Obecnie można zaobserwować zmianę frontu. Krzysztof Dunin-Wąsowicz, autor *Czasopiśmien-*

nictwa ludowego w Galicji (Wrocław 1952), *Dziejów Stronnictwa Ludowego w Galicji* (Warszawa 1956), przedmów do *Pamiętnika* Stapińskiego i *Ze wspomnień* Bojki — nie może „przeskoczyć" przez ks. Stojałowskiego. Ale ustawia go w sposób specyficzny robiąc koncesje z prawdy historycznej na rzecz aktualnej interpretacji, i to nie wiadomo komu potrzebnej.

Kimże dla Dunina-Wąsowicza, czołowego obecnie badacza i interpretatora ruchu ludowego, jest ks. Stojałowski?

Jest to człowiek działający pod wpływem zachodniej myśli chrześcijańsko społecznej, traktujący kapitalizm i liberalizm z „pozycji drobnomieszczańskich" (?). Gdzie indziej napisze: „Ideologia ks. Stojałowskiego opierała się na krytyce kapitalizmu z pozycji drobnomieszczańskich". Ruch chrześcijańsko-społeczny działał w „interesie burżuazji". Ponieważ jednak galicyjska burżuazja prowadziła nieubłaganą walkę z ks. Stojałowskim, i tego nie da się zaprzeczyć ani ukryć, więc Dunin-Wąsowicz wyjaśnia czytelnikowi, że polskie obszarnictwo nie umiało tego ruchu wykorzystać i dlatego zrodził się konflikt między nim i ks. Stojałowskim. Gazetki jego miały charakter „reakcyjny", bo „propagowały solidaryzm społeczny i klerykalizm, i przeszkadzały na ogół w zawarciu sojuszu wsi z proletariatem". Dunin-Wąsowicz przyznaje, że ks. Stojałowski „poprowadził masy chłopskie do walki z istniejącym stanem rzeczy", ale pogląd ten obwarowuje stwierdzeniem, że to sama wieś „pchnęła go do tego boju". Trzeba mu również przyznać „pewne zasługi dla postępu wsi", ponieważ on to rozbudził zainteresowanie chłopa galicyjskiego dla polityki, ale zaraz dodaje zastrzeżenie: „aczkolwiek treść tej polityki była w istocie rzeczy daleka od interesów wsi".

Wspomnieliśmy już o tym, co dla wsi robił ks. Stojałowski. Tu przytoczymy jeszcze dwa fakty:

Pierwszy: „Prawo Ludu" z 1 II 1898 r. opublikowało artykuł pt. *Zbrodniarz w sutannie*. Łatwo się domyśleć, że tym zbrodniarzem miał być ks. Stojałowski, gdyż w wyborach uzupełniających w powiecie łańcuckim zdobył dla siebie mandat poselski. Redaktorowi wytoczył proces. W toku rozprawy zapytał: co stracił lud na skutek 25 lat jego działalności i jakie oszustwa polityczne popełnił wobec chłopów? Pytania pozostały bez odpowiedzi.

Drugi fakt: Ks. Stojałowski ogłosił w roku 1897 w „Kalendarzu wieczystym" swój program. Powołując się na zasady ewangeliczne stwierdza, że jedynym skutecznym środkiem do usunięcia nędzy milionowych mas ludności jest „gruntowna od korzenia zmiana dzisiejszego tzw. ładu i porządku społecznego, i stworzenie nowego

ładu na podstawie prawa, które ogłosił Chrystus...", że nie powinno być „żadnych różnic między braćmi krom tych, które powstają z przyrodzonych talentów i zdolności", i że winna ustać tzw. różnica stanów. Każdy człowiek ma prawo do istnienia, czyli „kąta na ziemi", do chleba, utrzymania rodziny i zabezpieczenia sobie i rodzinie bytu do śmierci. Praca jest obowiązkiem każdego człowieka, źródłem wszelkiego bogactwa i każdy ma żyć z własnej, a nie cudzej pracy. Państwo i rząd są dla społeczności. W stosunkach międzynarodowych obowiązuje braterstwo narodów. „Powinny ustać wzajemne nienawiści i wojny, a z nimi też i nieznośny ciężar służby wojskowej". W części szczegółowej programu stawia m. in. postulaty: powszechnego, bezpośredniego i tajnego głosowania, zniesienie przywilejów stanowych, otoczenia opieką rodziny i „ochrony niewiast przed przeciążeniem pracą", ustawowego wprowadzenia organizacji rolniczych, reformy prawa własności, umożliwiającej słuszny podział dóbr, rozbudowy ustawodawstwa socjalnego (prawa do pracy, ośmiogodzinnego dnia pracy, sprawiedliwej zapłaty za pracę i ustanowienia minimum płacy, wprowadzenia ubezpieczeń społecznych i in.).

Czy jest to program reakcyjny? Czy nie świadczy on o nieprzeciętnej umysłowości reformatora? Czy nie wybiegał daleko naprzód?

Nie mielibyśmy pretensji do Dunina-Wąsowicza, gdyby się odciął od ks. Stojałowskiego jako k s i ę d z a, od jego religijnej motywacji jako mu nie odpowiadającej, ale obiektywnie uznał f a k t y wielkiej roli jaką ks. Stojałowski odegrał w historii wsi galicyjskiej. Dunin-Wąsowicz nie spełnia roli obiektywnego historyka. Co więcej! Nie zadaje sobie nawet trudu, aby w przedmowie „wyprostować" niesłuszne twierdzenia Stapińskiego tak, aby czytelnik nie znający „detali" mógł wyrobić sobie pogląd odpowiadający prawdzie historycznej. Byłaby z tego większa korzyść, niż z flancowania całych partii z książki *Dzieje Stronnictwa Ludowego w Galicji* do przedmów *Pamiętnika* Stapińskiego i *Ze wspomnień* Bojki.

W ślad za Duninem-Wąsowiczem kroczy Czesław Wycech. Podejmując próbę syntezy programów ruchu ludowego (*Polityczna myśl ludowa w świetle programów stronnictw chłopskich*; „Roczniki dziejów ruchu ludowego", Warszawa 1959, nr 1) zaczyna od programu wyborczego Polskiego Stronnictwa Ludowego z dnia 28 VII 1895 r. Pomija program ks. Stojałowskiego, aczkolwiek poświęca wiele uwagi ruchowi zaraniarskiemu w b. Kongresówce, choć formalnie ruch ten nie miał charakteru organizacji. Pomija również Związek Stronnictwa Chłopskiego, o którym nawet Du-

nin-Wąsowicz pisze, że był pierwszą polityczną organizacją ludową. Prawdopodobnie w grę wchodzi tu jej katolicki charakter.

*

Zupełnie inaczej prezentuje się Jakub Bojko, współtowarzysz Stapińskiego i przez wiele lat drugi filar Polskiego Stronnictwa Ludowego. Syn chłopa z Gręboszowa (pow. Dąbrowa Tarnowska), kończy wiejską szkółkę, służy u ludzi, z czasem awansuje na nauczyciela, od 1880 r. pisuje do „Wieńca i Pszczółki", a od 1891 r. do „Przyjaciela Ludu"; dzięki pisarstwu daje się poznać szerokim masom chłopskim, w 1895 r. był wiceprezesem SL, od 1897 rozpoczął działalność parlamentarną i odtąd bierze czynny udział w życiu politycznym. Samorodny talent pisarski, o dużej kulturze literackiej, rozmiłowany w przeszłości Polski, umiarkowany w polemice nawet z ludźmi, którzy mu wyrządzali niezasłużoną krzywdę. W SL reprezentował postawę solidarystyczną, za co nawet Dunin-Wąsowicz go rozgrzesza stwierdzając, że w owym czasie „nawet solidarystyczne tendencje w ruchu ludowym miały swój ograniczony oczywiście, ale przecież postępowy charakter".

Należy żałować tylko, że dobór materiału jest tak skromny. Szczególnie część dotycząca działalności społeczno-politycznej. Zasadnicza część pamiętników Bojki znajduje się w rękach Józefa Putka. Takie informacje otrzymałem od mgr J. Marszałka, przygotowującego rozprawę doktorską o Bojce. Dunin wspomina o tym fakcie ale hipotetycznie. Żałować należy, że wspomnienia Bojki ukazały się we fragmencie zamiast w całości.

*

Jak już wspominałem, pamiętniki zarówno Stapińskiego jak i Bojki do druku przygotował i przedmowy napisał Krzysztof Dunin-Wąsowicz. Pomijam ogromnie kłopotliwy system przypisów robiony do rozdziałów i zamieszczony na końcu książek. Obrzydza czytanie. Ale jest ważniejszy jeszcze błąd: wstęp do Stapińskiego napisany przez Dunina-Wąsowicza wynosi 109 stron wobec 284 stron tekstu, a u Bojki na 290 stron wspomnień przedmowa liczy 60 stron. Całe partie są żywcem przeniesione z książki wydanej w roku 1956: *Dzieje Stronnictwa Ludowego w Galicji.* A to już zupełnie mija się z celem.

*

Wydając pierwszy numer „Roczników dziejów ruchu ludowego” redakcja stwierdza, że publikacje z lat 1950—55 obciążone były „tendencyjnością i subiektywizmem ocen”, że w wielu z nich „upraszczano zjawiska dziejowe”, że „cechowała je jednostronność w wykorzystywaniu źródeł”. Wypowiada się za ukazaniem prawdy historycznej, gdyż tylko ona „może przynieść pożytek zarówno nauce historii jak i praktycznej działalności we współczesnym życiu Polski”.

Są to szlachetne i zobowiązujące postanowienia. Czy będą wykonane? Nie chcemy prorokować, ani siać defetyzmu. Zobaczymy.

Konstanty Turowski

NOWA KLASA ROBOTNICZA?

W krajach zachodnioeuropejskich poświęca się ostatnio coraz więcej uwagi badaniom przemian, jakim podlega klasa robotnicza pod wpływem postępu technicznego. Chociaż bowiem kapitalistyczna struktura własności środków produkcji nie uległa zasadniczej zmianie, przekształcenia struktury socjologiczno-kulturalnej społeczeństw nowoczesnych nie mogą dziś budzić wątpliwości. Przekształcenia te rzutują naturalnie na postawy polityczne i z tego też zapewne powodu są przedmiotem szerszego i bardziej namiętnego zainteresowania aniżeli inne, niemniej nieraz frapujące procesy cywilizacyjne.

Poglądy na charakter i perspektywy współczesnych klas robotniczych na Zachodzie Europy wahają się od bardzo jednostronnych do ostrożnych i umiarkowanych. Do „jednostronnych” zaliczyć trzeba na przykład stanowiska tych obserwatorów, którzy — generalizując niewątpliwą poprawę bytu robotników zachodnich — twierdzą, że „klasa robotnicza jako taka już teraz jest w zaniku” i że w krótkim czasie zostanie całkowicie wchłonięta przez amorficzną politycznie, „konsumpcyjną” klasę średnią, którą uważać trzeba za główną, masową klasę społeczeństw technicznych. Równie chyba jednostronne i również nie pozbawione pewnych cech *wishful thinking* są opinie utrzymujące się w niektórych zachodnich środowiskach lewicowych, które negują stanowczo istnienie jakichkolwiek wartych uwagi zmian w warunkach życia i stylu myślenia warstw robotniczych, opierając się — znowu — na uogólnieniu pewnych zjawisk obiektywnych, jak utrzymujące się dysproporcje w podziale dochodu narodowego, jak slumsy, czy jak okresowe lub lokalne bezrobocie.

Bardziej interesujące niż oba powyższe sposoby myślenia wydają się poglądy „ostrożne i umiarkowane”, które, odnotowując pilnie faktyczne zmiany, są dość wstrzemięźliwe w dziedzinie prognoz i generalizacji.

Na uwagę zasługuje tu między innymi publicystyka niektórych katolickich ośrodków studiów społecznych we Francji, jak na przykład *Économie et Humanisme* ojca Lebret, *Action Populaire* jezuitów czy dział społeczno-polityczny miesięcznika dominikanów „Signes du Temps" (dawna „La Vie Intellectuelle").

Na modne dzisiaj we Francji pytanie „czy istnieje jeszcze klasa robotnicza" w sensie odrębnej grupy społeczno-kulturalnej, publicyści wymienionych środowisk odpowiadają z całą stanowczością — tak. „Byłoby hipokryzją z naszej strony — czytamy w „Revue de l'Action Populaire" — ośmielić się twierdzić, że powszechny styl i poziom życia naszych rodzin robotniczych zrównał się z klasą średnią lub że w ogóle uległ zasadniczej i radykalnej zmianie. Nieścisłe jest więc też twierdzenie, jakoby odrębności w sposobie myślenia i świadomość grupowa zanikły już dziś, lub były w zaniku".

Drugie modne pytanie zachodnie — czy i o ile współczesna klasa robotnicza jest „nowa", nie może oczywiście znaleźć w publicystyce katolickiej odpowiedzi równie jednoznacznej, gdyż, jak to podkreśla słusznie Louis Guinchard („Signes du Temps"), podciągnąć można pod nie najrozmaitsze treści i najrozmaitsze motywacje. Znajduje ono natomiast żywy oddźwięk w formie rzeczowych analiz zjawisk, które rzeczywiście wydają się „nowe", oraz tych, które pozostają niezmienione lub stanowią *novum* pozorne.

Oto więc najpierw najczęściej podkreślane cechy, wyodrębniające nadal klasę robotniczą od reszty społeczeństwa. Pomimo niewątpliwej ewolucji stylu życia robotników francuskich struktura zawodowa ich środowiska modyfikuje się bardzo powoli. Jeszcze w roku 1956 grupa wysoko kwalifikowanych techników stanowiła zaledwie 35%. Robotników niekwalifikowanych było 29%, a nisko kwalifikowanych 36%. Świat robotniczy przedstawiał się więc w swej większości (65%) wciąż bardzo podobnie jak w pierwszych dziesiątkach naszego stulecia i dopóki odsetek „techników" nie zwiększy się w sposób radykalny, trudno mówić poważnie o zmianie charakteru zawodowego całej klasy.

Trudno także nie dostrzegać, że pomimo dużej poprawy przeciętnej stopy życiowej i dużej liczby indywidualnych awansów, francuska klasa robotnicza jako całość jest wciąż upośledzona w stosunku do innych klas, tak pod względem mieszkaniowym, jak zarobkowym i socjalnym. 52,7% robotników dniówkowych mieszka w przeludnionych mieszkaniach, 23% — w mieszkaniach bez wody bieżącej, 35% w mieszkaniach bez gazu, a 71,1% w mieszkaniach bez WC. „Cuda techniki" gospodarstwa domowego, stanowiące dziś, jak wiadomo, nie tylko wartość użytkową, ale też symbole pozycji socjalnej, są wciąż o wiele rzadsze w mieszkaniach robotniczych aniżeli w domach innych grup społecznych.

Na tysiąc rodzin robotniczych na przykład tylko 63 rodziny posiadało w roku 1956 lodówki, podczas gdy na tysiąc rodzin grupy wolnych zawodów i średnich kadr urzędniczych było ich już wówczas 428. W tym samym okresie na tysiąc rodzin robotniczych przypadało 9 telewizorów (w grupie urzędniczej 45), 33 elektroluksy (w grupie urzędniczej 705), 85 pralek (w grupie urzędniczej 234) i 58 łazienek (w grupie urzędniczej 594). Jak widać więc, również i w tej dziedzinie obiektywne różnice są oczywiste. Nie może zresztą być inaczej, skoro — według danych z roku 1958 — 53% ogółu zatrudnionych zarabiało mniej niż 40 tysięcy franków (suma przyjęta we Francji jako minimalny koszt utrzymania bezdzietnej rodziny), a 70% owych najniższych zarobków przypadało na środowiska robotnicze.

Jest zrozumiałe, że poniżej pewnej określonej granicy zarobków nie tylko sama stopa życiowa ale też postawy wobec wartości i problemów życia kształtują się w sposób zupełnie inny aniżeli powyżej tej granicy, i że także w tym sensie odrębność dużej części francuskiej klasy robotniczej jest wciąż faktem oczywistym. Ciekawe refleksje na ten temat ukazały się niedawno w „Revue de l'Action Populaire". Autor ich, Paul Chombart de Lauwe, podkreśla mianowicie psychologiczny aspekt sytuacji, w której — jak w przeciętnej francuskiej rodzinie robotniczej — 65% zarobków pochłania wyżywienie. „Sytuacja taka — czytamy — nie oznacza tylko prostego faktu, że na inne wydatki pozostaje bardzo mało pieniędzy. Oznacza ona także określoną postawę wobec wydatków w ogóle, a więc pośrednio wobec kształtowania własnego życia, w jego bardzo ważnych nieraz aspektach. Postawą tą jest chroniczne, pełne lęku zatroskanie. Trzeba uprzytomnić sobie, że przy zarobkach ledwo wystarczających na utrzymanie, codzienne najprostsze sprawunki domowe stają się przyczyną codziennego niepokoju i udręki dla kobiet, które żyją w wiecznej trwodze, że pieniądze »wyjdą« przed pierwszym. Nerwowość ta, która cechuje oczywiście w jeszcze większym stopniu także inne, poważniejsze decyzje finansowe, uniemożliwia w praktyce swobodę wyboru własnego stylu życia, a więc ogranicza ważny aspekt ludzkiej wolności. Co więcej — tłumi ona zainteresowania i aspiracje wykraczające poza zakres potrzeb elementarnych.

Zasadniczy »zwrot postaw« dokonuje się dopiero wtedy, kiedy dochody przekraczają znacznie kwotę, jaką może pochłonąć utrzymanie. Dominantą przestaje wówczas być zatroskanie, a zaczynają nią być — aspiracje. Zmienia to oczywiście radykalnie skalę potrzeb: na poziomie »zatroskania« za naprawdę potrzebne uważa się tylko to, co stanowi nieodzowne minimum życiowe. Powyżej tego poziomu »potrzeby« nie są już oceniane pod kątem widzenia przetrwania rodziny lecz pod kątem widzenia jej pozycji i jej wygody. Głównym przedmiotem uwagi stają się więc konieczności psychologiczne, a już nie ściśle materialne, i jak-

kolwiek nacisk mody i reklamy bywa tu bardzo silny, to można już mówić o pewnej swobodzie wyboru, a więc o wolności".

Fakt, że wyżywienie pochłania 65% budżetu wielu rodzin robotniczych, a tylko 35% budżetu klas średnich, ilustruje więc, jak widzimy, nie tylko proste różnice w zarobkach, jakie istnieją też wewnątrz amerykańskiej „klasy konsumentów", dość mimo to jednolitej społecznie i obyczajowo. Ilustrują one utrzymujące się nadal międzyklasowe różnice psychologiczne. O zacieraniu się tych różnic można będzie mówić dopiero wtedy, gdy siła nabywcza większości francuskich rodzin robotniczych przekroczy „punkt krytyczny", o jakim wspomina P. Chombart de Lauwe jako o „zwrocie postaw" i jaki przekroczyła już dawno amerykańska *middle majority*. (Tak zwana „średnia większość" stanowi 65% ludności USA. Warstwa niższa, to jest robotnicy niekwalifikowani, stanowią zaledwie 20% zatrudnionych).

Pomimo wszystkich powyższych danych, w świetle których teza o zanikaniu klas robotniczych na Zachodzie Europy wydaje się dość przedwczesna, niewątpliwe jest, że istnieją wewnątrz tych klas zjawiska i tendencje, które są nowe i zdają się świadczyć o dość istotnych modyfikacjach społeczno-kulturalnych. Wymienić tu trzeba przede wszystkim niewątpliwe „cofnięcie się nędzy" oraz niewątpliwy globalny wzrost stopy życiowej, w tym sensie, że współczesne pokolenia robotnicze żyją lepiej i wygodniej aniżeli pokolenia poprzednie. Zmniejsza się plaga alkoholizmu — towarzyszącego zawsze niepewności jutra i brakowi perspektyw, a stan zdrowia młodzieży wykazuje od paru lat stałą poprawę.

Ważnym elementem sytuacji klas robotniczych są też niewątpliwie większe niż dawniej szanse poprawy indywidualnego losu. Liczba rodzin posiadających obszerne, nowoczesne mieszkania jest wprawdzie wciąż mała, lecz wzrasta w znacznie szybszym tempie niż w ubiegłych dziesięcioleciach. Zwiększyły się możliwości indywidualnego awansu. Czynione są niewątpliwie duże wysiłki w kierunku „obniżenia barier klasowych" zarówno w stylu pracy fabryk, jak w nowoczesnych osiedlach mieszkaniowych, które projektowane są w ten sposób, aby sąsiadowały w nich ze sobą bezpośrednio różne środowiska.

Trudno wreszcie pominąć działanie samego postępu technicznego, który redukuje stopniowo „masy robotnicze" w klasycznym sensie, to jest masy niekwalifikowanych lub nisko kwalifikowanych robotników, zastępując ich wysoko kwalifikowaną kadrą „techników". Jest rzeczą oczywistą, że poziom wykształcenia i zakres odpowiedzialności tej nowej i — co nie jest bez znaczenia! — znacznie mniejszej niż dawniej „kadry robotniczej" przesądza nie tylko o wysokości jej zarobków, ale też o jej pozycji socjalnej, zacierając zarówno ostre dotąd granice pomię-

dzy „robotnikami" a „urzędnikami" czy „inżynierami", jak i świadomość klasowej odrębności. Chociaż więc — jak to widzieliśmy na przykładzie cyfr — kadry „techników" stanowią na razie tylko 1/3 robotników Francji, to pamiętać trzeba, że liczba ta musi rosnąć, i że tu właśnie, w obiektywnych koniecznościach postępu, leży najrealniejsza chyba możliwość radykalnych przekształceń dzisiejszej klasy robotniczej.

Wszystkie wymienione tu zjawiska i tendencje wywierają oczywiście duży wpływ nie tylko na subiektywny los poszczególnych rodzin, ale też na miejsce i rolę klasy robotniczej jako całości w układzie ekonomicznym i w politycznej grze sił. O ile poziom zarobków, określony wyżej jako „poziom zatroskania" utrzymuje wciąż jeszcze dużą część robotników niejako na marginesie gospodarki kraju, w jakim żyją, to w grupach, które doszły do „poziomu aspiracji", rozpoczyna się proces integracji ekonomicznej w system kapitalistyczny. Przebiega ona różnymi drogami: lodówki, meble i mieszkania, kupowane z zasady na raty, wiążą w sposób niedostrzegalny, a przecież niezmiernie realny, z istniejącym *status quo*. Wiąże z nim również możliwość rytmicznych awansów w zakładzie pracy, premie za długoletni staż, odpłatne stypendia i pożyczki oraz liczne świadczenia socjalne. Udział w radach i komitetach zakładowych i coraz wyższy stopień poinformowania przeciętnego robotnika o sytuacji gospodarczej fabryki, w której pracuje, modyfikuje niewątpliwie w pewnym stopniu potoczne, „bojowe" wyobrażenia o walce pracy i kapitału. Możliwości, a także obiektywne granice możliwości podnoszenia zarobków są lepiej znane i w związku z tym ugodowe stanowiska solidarystyczne oceniane są nieraz jako korzystniejsze — na dłuższą metę — aniżeli bezwzględna walka o dorywcze podnoszenie stawek. Inną wreszcie i we Francji dość jeszcze rzadką drogą integracji ekonomicznej klasy robotniczej w system kapitalistyczny jest tak zwany „kapitalizm ludowy", polegający na tym, że robotnicy stają się właścicielami pewnej ilości akcji przedsiębiorstw, w których pracują. Procentowo udział ten przedstawia się bardzo nikle i nie daje realnego wpływu na zarządzanie. Ma jednak niewątpliwie duże znaczenie psychologiczne.

Tendencje ku integracji ekonomicznej, które zaczynają się zarysowywać we Francji, nie mogą naturalnie pozostać bez wpływu na postawy polityczne. Siła tego wpływu jednak i faktyczna postawa polityczna francuskiej klasy robotniczej oceniana jest w ostatnich latach bardzo rozmaicie. Wszyscy obserwatorzy zgodni są na ogół co do tego, że „temperatura polityczna" w środowiskach robotniczych opadła bardzo wyraźnie. Niektórzy jednak uważają to za ostateczny „odwrót od polityki" na rzecz postaw wyłącznie konsumpcyjnych inni zaś sądzą, że jest to raczej spokój przed burzą.

„W życiu gospodarczym i politycznym — czytamy w „Revue de l'Action Populaire" — dominuje ostatnio pewien nowy styl paternalizmu,

który niewątpliwie przyczynia się w pewnym stopniu do odpływu zainteresowań politycznych w środowiskach robotniczych. Szersze perspektywy awansu indywidualnego wydają się z pewnością wielu ludziom atrakcyjniejsze niż ryzyko rozgrywek politycznych, w których w dodatku mogą stracić coś nie coś. Nie zapominajmy bowiem, że w przeciwieństwie do dawniejszych lat wielu robotników ma już dziś coś do stracenia. Mimo to jednak, i nie negując naturalnie potrzeby i słuszności indywidualnych awansów, stwierdzić trzeba z naciskiem, że nie jest to rozwiązanie wystarczające i że sprzeczności wewnątrz naszego społeczeństwa są jeszcze wciąż bardzo silne".

Wiele zdobyczy świata robotniczego jest więc, zdaniem autora, „zyskiem pozornym". Podkreśla on na przykład, że wzrost stopy życiowej wielu środowisk nie jest w istocie wynikiem obiektywnej poprawy zarobków, lecz owocem olbrzymiej ilości przepracowanych godzin nadliczbowych. „Oficjalny czas pracy wynosi 40 godzin tygodniowo" — czytamy. „W rzeczywistości pracuje się dłużej niż dziesięć lat temu. 60, 65, a nawet 70 godzin tygodniowo nie należy bynajmniej do rzadkości".

Ten paradoksalny stan rzeczy nie tylko odbić się musi z czasem na zdrowiu i nastrojach robotników, ale odbija się już dziś na ich życiu rodzinnym. Po odliczeniu czasu przejazdów oraz godzin snu pozostaje zaledwie godzina lub dwie dla żony i dzieci, a i te krótkie chwile pochłaniają nieraz prace społeczne. Jednocześnie pogłębia się bardzo szybko kontrast pomiędzy nowoczesną fabryką i jej sprawami, a rodzinnym przedmieściem, które często żyje wciąż życiem wsi, w wąziutkich i zamkniętych horyzontach i w bardzo prymitywnych warunkach. Wielu mieszkańców paryskiego przedmieścia Arcueil nie było nigdy w Paryżu i nie wie, jak wygląda wieża Eiffla. Wiele rodzin robotników najbardziej postępowej we Francji fabryki Renault nie widziało jej nigdy na oczy. „Dezintegracja życia rodzinnego — pisze P. Chombart de Lauwe — nie jest naturalnie losem tylko robotników. Wielu intelektualistów nie może poświęcić swym najbliższym tyle czasu, ile by należało." Pamiętać jednak trzeba, że w ich środowisku istnieją znacznie większe możliwości zacieśniania rozluźnionych kontaktów. Przyczyniają się do tego długie okresy wakacji (robotnicy najczęściej nie wykorzystują swych urlopów, gdyż wolą dodatkowe zarobki) i stosunkowo duża swoboda w ustalaniu rozkładu pracy w ciągu dnia, a nawet w ciągu roku.

Inny „zysk pozorny" klasy robotniczej to — zdaniem publicysty „Action Populaire" — próby integracji socjalnej na terenie nowych osiedli mieszkaniowych. Przede wszystkim nie dają one zwykle pożądanego rezultatu. W wypadkach kiedy rodziny robotnicze są w mniejszości, wyprowadzają się one najczęściej po pewnym czasie do bardziej „swojskiej" dzielnicy, gdzie „obowiązujący" styl życia jest mniej kosztowny i gdzie nie istnieje konieczność „kontaktów międzyśrodowisko-

wych", wymarzonych przez teoretyków, lecz w praktyce często dosyć krępujących. W osiedlach, gdzie robotnicy są w większości, następuje proces odwrotny: „emigracja" klasy średniej. Bardzo często powodem tych decyzji jest poziom miejscowych szkół, niższy z konieczności niż poziom szkół typowo inteligenckich".

Grają tu naturalnie rolę też inne względy, między innymi ten, że stosunkowo wysoka stopa życiowa w otoczeniu żyjącym na znacznie niższym poziomie jest równie krępująca jak skromne dochody w otoczeniu ludzi bogatych.

Istnieją niewątpliwie wypadki, kiedy pojedyncze rodziny robotnicze asymilują się doskonale w środowiskach „inteligenckich" i zaczynają dzielić ich styl życia i myślenia. „Nie daje to jednak bynajmniej podstawy do modnych dziś twierdzeń, że problem klasowy został rozwiązany" — pisze P. Chombart de Lauwe. „Po pierwsze uogólnianie rzadkich, jak dotąd, wypadków asymilacji jest niebezpieczne, jak wszystkie zbyt pospieszne uogólnienia socjalne. Po drugie zaś — nie jest wcale pewne, czy asymilacja taka jest pożądana. Rodziny, które zostały „wchłonięte", stają się wszak kulturalnie anonimowe. Czyż nie traci się w ten sposób ważnych, autentycznych wartości, które mogłaby wnieść w kulturę ogólną klasa robotnicza, gdyby awans jej odbywał się w innej formie?"

Refleksje Paul Chombart de Lauwe prowadzą więc do wniosku, że odrębne społecznie i kulturalnie środowisko robotnicze istnieje we Francji nadal i że jest zdolne — w sytuacjach konfliktowych — reagować grupowo i solidarnie. Autor podkreśla też, że pomimo dużej poprawy bytu robotników istnieją wciąż podstawy obiektywne do zaistnienia takich sytuacji. Jeszcze dalej idzie publicysta „Signes du Temps", Louis Guinchard, który wysuwa konkretne przypuszczenia co do okoliczności, które mogą „zmusić do konfliktu politycznego świat robotniczy i rząd de Gaulle'a, jakkolwiek jest oczywiste, że obie strony robią co mogą, aby konfliktu takiego uniknąć".

Przypuszczalną „rewolucję mimo woli" spowodować może właśnie to, co ocenia się często jako powód „politycznego zmierzchu" klasy robotniczej: troska o dobrobyt indywidualny i nastawienie wąsko utylitarne. „Przez długi czas — pisze Louis Guinchard — robotnicy nie dostrzegali żadnego sposobu poprawienia swego bytu poza presją polityczną. Każdy strajk, każdy związek zawodowy, każda niemal organizacja miewała więc wówczas charakter polityczny". Kiedy — z wielu powodów — zwiększyły się możliwości indywidualnych awansów życiowych i poprawy bytu na drodze apolitycznej, sytuacja zmieniła się radykalnie, co nie znaczy, by stała się bezpieczna. Zainteresowania środowisk robotniczych zawęziły się rzeczywiście do spraw bezpośrednio bytowych, o te

sprawy jednak będą one gotowe walczyć, tym bardziej, że — jak wiadomo — rosnące potrzeby ludzkie nie stają się wcale mniej naglące przez to, że wchodzą do rzędu „aspiracji". Kto wie nawet, czy próg dobrobytu nie rozbudza większych namiętności aniżeli umiarkowane, ustabilizowane ubóstwo. Louis Guinchard charakteryzuje w każdym razie bardzo wymownie obecny klimat polityczny pisząc, że „trzy tysiące franków, jakie tracą ubezpieczeni na nowej ustawie o odpłatności za lekarstwa, zaszkodziły de Gaulle'owi stokroć bardziej w środowiskach robotniczych, aniżeli wypadki majowe, konstytucja i wojna w Algerii".

W tej sytuacji wydaje się więcej niż prawdopodobne, że żądania ekonomiczne robotników będą rosły, a w każdym razie, że nie będą oni godzić się łatwo na jakiekolwiek dalsze ograniczenia. Tymczasem zarówno polityka wewnętrzna de Gaulle'a, zmierzająca do uzdrowienia gospodarki, jak wojna w Algerii nie wróżą bynajmniej „lat tłustych". Co więcej zaś — gospodarka, która ma być uzdrowiona, jest gospodarką kapitalistyczną, a koszta zbawiennej „operacji" muszą spaść w dużej mierze na świat pracy. „Swoboda ruchów rządu w dziedzinie gospodarczej — pisze Louis Guinchard — jest dziś niezwykle ograniczona. Nie może on po prostu, nawet w sytuacji groźnej, iść na poważniejsze ustępstwa wobec ewentualnych żądań robotników. Nie może dlatego między innymi, że nie zgodzą się na to koła, które udzieliły poparcia de Gaulle'owi, i z którymi, chcąc nie chcąc, musi on dziś się liczyć. Nic łatwiejszego zatem jak »upolitycznienie« najprostszego ekonomicznego konfliktu. Robotnicy Francji, obojętni, a nawet — powiedzmy szczerze — dość na ogół niechętni Algierczykom i pozornie pogodzeni z kapitalistami, mogą, broniąc własnych interesów utylitarnych, znaleźć się z dnia na dzień w konflikcie z rządem. Konflikt taki postawi ich zaś natychmiast — i niezależnie od ich intencji subiektywnych — na »klasycznych« pozycjach klasowych: w sojuszu z Algierczykami i z komunizmem, a przeciw kapitalistom i nacjonalistom".

Czy rewolucja „mimo woli" obu stron zagraża rzeczywiście? Czy też lęk o już posiadaną pralkę weźmie górę nad pożądaniem nieosiągalnej chwilowo lodówki? Co się stanie z ruchem lewicowym, jeśli klasa robotnicza mimo wszystko zamieni się w klasę średnią? Jak głęboko sięga to wszystko, co wydaje się „nowe", i jak mocna jest w tej chwili społeczno-kulturalna spoistość zachodnich klas robotniczych? Pytania takie stawia się nie tylko we Francji, ale w wielu wysoko uprzemysłowionych krajach Europy Zachodniej. Są one z pewnością niezmiernie istotne. Dotyczą przecie nie tylko przyszłości politycznej dużej części naszego kontynentu, ale oblicza całej nadchodzącej cywilizacji technicznej.

mg

WIARA I LUDZIE OŚWIECENI

PROBLEM WIARY LUDZI OŚWIECONYCH

Można mieć uzasadniony żal do przeciwników wiary katolickiej, że tak rzadko zdobywają się na pełny obiektywizm w polemice ze zwalczanymi poglądami, i z tych względów uważać za niewskazaną lekturę ich prac dla pewnych kategorii ludzi wierzących. Nie można mieć jednak do nich pretensji za to tylko, że wyznają odmienne poglądy i że usiłują wykazać błędność twierdzeń składających się na religijny światopogląd, byle w polemice zachowywali reguły uczciwej gry. Przeciwnie. Należy im się pewna doza wdzięczności. Przeciwnicy Kościoła są bowiem w pewnym sensie współtwórcami jego obecnych orzeczeń i interpretacji precyzujących i ujawniających czystą i nieskażoną treść depozytu wiary, zawartego w Objawieniu. Ich zasługi, chociaż często przemilczane i niedoceniane, są niewątpliwe.

Wśród niewierzących nierzadko spotkać można ludzi o głęboko humanistycznej postawie wobec życia, bezkompromisowych rzeczników prawdy, którzy w dyskusji z nie uznawanymi poglądami nie pozwalają sobie na łatwe uogólnienie. Do takich ludzi należał niewątpliwie Władysław Witwicki, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, wybitny uczony i filozof, utalentowany artysta, pedagog, znany ogółowi społeczeństwa głównie ze swoich pięknych tłumaczeń dialogów Platona. Książki jego, w których oryginalny i piękny język współzawodniczy z precyzją myśli i jasnością wykładu, stanowią na pewno cenną spuściznę. Tej naszej ogólnej postawy, pełnej szacunku i uznania, nie zmienia fakt, że wśród książek Witwickiego znajduje się praca godząca w podstawy wiary katolickiej, a pośrednio w każdy religijny światopogląd [1]. Nie zmienia dlatego, że praca ta, chociaż nie jest wolna od wypaczeń wiary katolickiej i szeregu nieporozumień, jest wyrazem szczerej pasji badawczej Autora szukającego rozwiązania nurtującego go problemu.

Będąc z rzemiosła psychologiem w książce swej interesuje się Witwicki psychiką człowieka wierzącego. Problemem dla niego jest jednak tylko wiara człowieka oświeconego. Głębokie przekonanie ludzi inteligentnych i wykształconych o prawdziwości prawd wiary katolickiej stanowi dla Witwickiego niezrozumiałą zagadkę. Ale dlaczego? Przecież wiara takich ludzi jest faktem. Może być sporna kwestia ich liczby i stosunku do ilości wiernych nieoświeconych. Można dociekać przyczyn, składających się na to, że nie wszyscy oświeceni znajdują się w kręgu wyznawców Chrystusa. Ale sama wiara ludzi oświeconych wydaje się nie budzić żadnych wątpliwości. Zawsze znajdowali się

---

[1] *Wiara oświeconych*, Warszawa 1959, s. 306.

w Kościele ludzie oświeceni, zarówno w sprawach wiary jak i w świeckiej wiedzy. Również obecnie ich nie brakuje.

Nie ulega jednak wątpliwości, że w wierze ludzi oświeconych dostrzega Witwicki zasadniczą dla siebie trudność. Śledząc rozważania zawarte w pierwszej części jego książki można uchwycić istotę tej trudności, tak jak ona przedstawiała się Autorowi. W lapidarnym ujęciu przedstawia się ona następująco. Cały szereg podstawowych twierdzeń wiary katolickiej jest albo niezgodny ze świadectwem zmysłów lub dobrze ugruntowanymi przekonaniami świeckimi, albo niezgodny z naturalnymi poczuciami moralnymi i estetycznymi. A więc problemem są trudności wiary! Problem równie stary jak chrześcijaństwo i — jak się zdaje — nierozłączny z percepcją jego pełnej treści przez umysł ludzki niezależnie od epoki i kultury.

Same trudności nie przesądzają jednak jeszcze wartości i słuszności prawd wiary. Trudna jest nie tylko wiara — i nie tylko katolicka. Trudna jest przecież także nauka, zwłaszcza nauka współczesna, abstrakcyjna, specjalna, której trafne zrozumienie i uznanie za prawdę na podstawie własnej kontemplacji jej treści i sprawdzenia dowodów jest udziałem niewielkiej garstki wybrańców z ludzkiej rodziny naszego globu. Problem trudności wiary nabiera dopiero niepokojącej ostrości, gdy stwierdzi się, że prawdy wiary znajdują się w sprzeczności z naocznym doświadczeniem i niewątpliwymi twierdzeniami świeckimi. Wtedy dopiero powstaje pytanie, jak ludzie w ogóle, a w szczególności ludzie oświeceni, mogą uznawać takie twierdzenia. Zasada niesprzeczności jest fundamentem ludzkiego myślenia i nie do przyjęcia jest, że inteligentny i przytomnie myślący człowiek może uznawać za prawdę twierdzenia wyraźnie sprzeczne i krańcowo rozbieżne.

Problem ten nie traci nic ze swej ostrości, jeżeli nawet ograniczy się go do niektórych tylko prawd wiary. Nauka wiary katolickiej stanowi zwarty, chociaż niepełny system twierdzeń, w którym poszczególne tezy są ze sobą powiązane rzeczowo i logicznie. Podważenie niektórych twierdzeń musi prowadzić do zakwestionowania całości.

Należy w tym miejscu przyznać, że Witwicki ujmując w ten sposób sprawę trudności wiary nie zadowala się takim rozwiązaniem tego problemu, z jakim można się spotkać także u oświeconych niewierzących. Nie kwestionuje on samego faktu, tak to czyni prof. Tadeusz Kotarbiński w jednej ze swoich publicznych wypowiedzi, w której wiarę religijną ludzi wyjaśnia w sposób niezmiernie uproszczony i nieproporcjonalny do swych walorów umysłowych, mianowicie zwykłym brakiem kultury logicznej.

Zasadniczy problem książki *Wiara oświeconych* pozostaje niewątpliwie w jakimś bezpośrednim związku z osobistym życiem jej Autora. Prof. Witwicki należał do tych ludzi, którzy wychowali się w wierze

katolickiej, ale których wiara młodości nie ostała się wobec trudności i kryzysu, jaki niewątpliwie niesie z sobą wiek dojrzałości, okres trudny i chmurny dla każdego myślącego człowieka. Na postawę Autora omawianej książki rzuca też pewne światło atmosfera, jaka panowała w jego domu rodzinnym. Była to, jak ją sam Autor charakteryzuje [2], atmosfera surowej i szablonowej religijności, w której gorliwość w praktykach religijnych nie idzie zazwyczaj w parze z głębią przeżyć, czerpiących swą treść w racjonalnym poznaniu i przeżyciu istotnego sensu chrześcijaństwa. Sens ten kryje się w przezwyciężeniu elementów tragizmu, zawartych w historii stworzenia i jest podstawą uzasadnionego optymizmu, wyrażającego się w ufnej radości, jaka cechuje środowiska żyjące autentycznym duchem ewangelicznym. Brak takiej atmosfery, odmalowany dosadnie i z goryczą przez Autora, jest niewątpliwie oznaką i zalążkiem skostnienia religijności, wyrażającego się między innymi w schematyzmie praktyk religijnych, w których gest i forma pochłania i zastępuje konkretną i żywą treść mieniącej się niewyczerpanym bogactwem Teraźniejszości.

Nawiązując do wypowiedzi samego Witwickiego, wyrażającej jego własne odczucie atmosfery religijnej swego domu, nie mam zamiaru sugerować, że tutaj kryje się powód jego odejścia od wiary lub znajduję wyjaśnienie trudności, jakie dostrzegał w wierze katolickiej. Może znajdziemy się bliżej prawdy, gdy wysuniemy sugestię, że atmosfera ta przyczyniła się raczej tylko do tego, że do wiary swej młodości nie wrócił. Stanowiła ona pewne tło psychiczne, na którym trudności dostrzegane przez Witwickiego w prawdach wiary katolickiej odcinały się ostrym i nieprzyjemnym kontrastem także w późniejszym jego życiu.

TRUDNOŚCI WIARY I JEJ ŹRÓDŁA

Czytelnika książki Witwickiego uderza zapewne brak wyraźnego sformułowania i omówienia tych prawd wiary, w których dostrzegał sprzeczności. Mimo tego celowego unikania w książce zagadnień o cha-

---

[2] „Na ścianie ołtarzyk i czerwona lampka, medalik św. Benedykta nad drzwiami, szkaplerze na szyjach, paski św. Franciszka, palmy za obrazami, święcona woda u wejścia, woda z Lourdes w szafce, gromnica w szufladzie na ewentualność czyjejś śmierci. Roraty, nieszpory, gorzkie żale, wotywy, sumy, błogosławieństwa, kazania, odpusty, pokutujące duchy i straszące, czterdziestogodzinne nabożeństwa, spowiedzie, komunie, różańce, msze za dusze zmarłych — Boże Wielki — ten straszny kram — upiorny zupełnie! Wieczny strach niesamowity, wieczny grzech i obawa, ciągłe rachunki sumienia i daremne postanowienia poprawy, i przewlekłe modlitwy — zawsze też daremne, i ascetyczne lektury, i powołanie do stanu duchownego, pęknięte przy nauce dogmatyki i katechizmu. To było obłąkane wszystko i prowadziło do psychozy".

rakterze teologicznym a także filozoficznym, stwierdzenie, że prawdy wiary kolidują z zasadą niesprzeczności, stanowi rzeczywiste założenie całego rozumowania Autora, a jak zobaczymy później, także metody badań, których wyniki przedstawił w tej książce.

Autor przykładowo wskazuje (s. 111) na twierdzenie o przeistoczeniu. Niewątpliwie, treść tej prawdy, składającej się na tajemnicę Sakramentu Ołtarza, może sprawiać poważne trudności. Przyjąć za prawdę, że ułamek pszennego chleba stanowi widoczną i materialną postać, w której ukryty jest cały i rzeczywisty Chrystus, cudownie „rozmnażający" się Bóg-Człowiek, można tylko w głębokim akcie wiary, obejmującym całokształt prawd religijnych i mającym swe źródło w rozumnej naturze ludzkiej wzmocnionej Łaską. Nie należy jednak utrudniać sobie tego aktu przez takie rozumienie tej prawdy, które prowadzi do sprzeczności z danymi naszych zmysłów i do kolizji między przystępowaniem do Sakramentu Ołtarza a przestrzeganiem nakazanego przez Kościół postu jakościowego.

Nie tylko błędne rozumienie może być jednak źródłem dopatrywania się sprzeczności w tej prawdzie wiary. Witwicki sam wskazuje na inne źródło, gdy utrzymuje, że w spostrzeżeniu zmysłowym „tkwi nieodparcie sąd klasyfikujący hostię jako opłatek pszenny". Chodzi tutaj o teorię spostrzeżeń, której autorem jest sam Witwicki. Głosi ona, że każde spostrzeżenie zawiera w sobie sąd stwierdzający istnienie przedmiotu spostrzeganego oraz sąd klasyfikujący ten przedmiot. Zgodnie z tą teorią można powiedzieć, że spostrzegając pewien przedmiot określamy go zarazem przez wskazanie rodzaju i różnicy gatunkowej, a więc poznajemy jego istotę. Przy takim zapatrywaniu łatwiej dopatrzeć się kolizji między treścią powyższej prawdy wiary a danymi zmysłowymi, chociaż i wtedy trudno jeszcze mówić o jakiejś wyraźnej sprzeczności. Z teorią tą trudno się zresztą zgodzić. Zaciera ona różnicę między poznaniem zmysłowym i umysłowym. Wynika z niej na przykład, że spostrzegamy tylko to, co umiemy zaklasyfikować. Nie jest ona też wyrazem współczesnych zapatrywań na spostrzeżenia.

Autor tłumaczy się w przypisie, że nie leży w jego zamiarach roztrząsanie kwestii dogmatycznych. Tezy wiary, dotyczące spraw o charakterze nadprzyrodzonym, leżą poza zasięgiem naukowych rozważań, których właściwym przedmiotem jest jedynie rzeczywistość poznawalna empirycznie. Dotykamy tutaj istotnego podłoża nieporozumienia całej książki. Autor odcina się od płaszczyzny rozważań teologicznych, za punkt wyjścia przyjmuje jednak własne rozumienie prawd wiary katolickiej. I można mieć słuszny żal do autora pracy, że analizując szczegółowo cały szereg orzeczeń Kościoła i wyjątków z dzieł św. Tomasza z Akwinu określających czym jest akt wiary religijnej, zrzekł się analogicznego przeanalizowania tych prawd, które sprawiały mu trudność

największą, o których sądził, że kolidują z zasadą niesprzeczności i których uznanie za prawdę przez ludzi oświeconych przedstawiało taką zagadkę.

Zgodzić się nie trudno z Autorem, że nauka nie ma podstaw do roztrząsania tych prawd wiary, których treść w całości odnosi się do rzeczywistości pozaempirycznej. Nie znaczy to jednak, że, gdy ludzie nauki za przedmiot swych rozważań obierają wiarę religijną jako rzeczywistość psychologiczną lub jako pewien system twierdzeń, wolno im osądzać wartość niektórych tez wyrywanych z całości danego systemu religijnego lub światopoglądu danego człowieka, niezależnie od pozostałych twierdzeń i założeń. Rozpatrywanie niektórych dogmatów katolickich niezależnie od całości wiary wydaje się być jednym ze źródeł tak zniekształceń treści tych dogmatów, jak również dopatrywania się sprzeczności tam, gdzie istnieje jedynie rozbieżność. Niedopuszczalne są kolizje prawd wiary z faktami, z twierdzeniami oczywistymi lub bezspornie uzasadnionymi. Nie sądzę także, aby kolizja taka została wykazana. Tam, gdzie kolizja taka wydaje się zachodzić, mamy zazwyczaj do czynienia z twierdzeniami, które mają swoje uzasadnienie jedynie w treści założeń pewnego systemu. Systemów jest zaś bardzo wiele i założenia ich są często dowolne. Pewnym systemem przednaukowym okazuje się również to, co określa się jako doświadczenie potoczne. W związku z tym widoczna dla niektórych kolizja wiary z ich przekonaniami, opartymi na zdrowym rozsądku, nie musi być przekonująca dla osób, którym ich własny zdrowy rozum mówi co innego.

O wiele istotniejszym źródłem zniekształceń tez wiary jest mylny pogląd na rodzaj poznania rzeczywistości nadprzyrodzonej, dostępny rozumowi ludzkiemu. Pogląd ten domaga się od prawd wiary, aby ich treść była równie ściśle, jednoznacznie określona i zrozumiała, jak treść twierdzeń nauk empirycznych lub formalno-dedukcyjnych. Zapomina się tutaj, że prawdy wiary, przynajmniej niektóre z nich, stanowią w dużej mierze tajemnicę, której całkowicie rozumem nie jesteśmy w stanie zgłębić. I nie można tego uważać za jakąś niedopuszczalną wadę tych twierdzeń. Z tajemnicą mamy do czynienia także na codzień i również w naukach. Jedynie możliwości rozumu ludzkiego w przesuwaniu granicy między tym, co już poznane, a tym, co stanowi dla nas jeszcze zagadkę, są zasadniczo różne w naukach i w religii. Nie trudno zauważyć także, że im głębiej zanurzamy się przy pomocy uzbrojonego rozumu w morze empirycznej rzeczywistości, tym bliższe okazuje się pokrewieństwo niektórych sytuacji, w jakich znajduje się współczesna nauka do tych, wobec których staje człowiek chcący samym rozumem zgłębić treść prawd objawionych. Wystarczy tutaj w charakterze przykładu przytoczyć sytuację, jaka wytworzyła się w najbardziej ścisłej nauce empirycznej w związku z ustaleniem falowej i korpuskularnej

natury tej samej empirycznej materii. Czy poznanie tej rzeczywistości, która tkwi u podstaw tak odmiennych własności, będzie miało charakter poznania ściśle jednoznacznego?

Rzeczywistość nadprzyrodzona dostępna jest, jeżeli pominiemy zagadnienie poznania mistycznego, tylko w poznaniu analogicznym. Analogicznego poznania nie należy oczywiście mieszać z literacką przenośnią czy alegorią. Może najlepiej charakteryzuje ten rodzaj poznania teza, że treść pojęć analogicznych jest proporcjonalnie jednoznaczna [3]. Twierdzenie takie jest współczesnym ujęciem tego, co św. Paweł Apostoł wyraził w słowach : „Teraz widzimy niejasno, przez zwierciadło, lecz później twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, lecz później poznam jakom i poznany jest" (I *Kor;* 13, 12). Zapewne daleko jeszcze do pełnego opracowania tego zagadnienia. Niemniej już obecnie można stwierdzić, że w analogiczności poznania kryje się odmienny charakter poznania teologicznego i filozoficznego, przynajmniej tych jego twierdzeń, których przedmiotem jest rzeczywistość pozaempiryczna. Poznaniem tego rodzaju interesuje się zresztą w tej chwili nie tylko filozofia katolicka. Znane są prace niefilozofów nad analogią i rozumowaniem analogicznym, a więc takim, które operuje pojęciami analogicznymi.

Przeoczenie tego charakteru rozumowego poznania treści tajemnic wiary katolickiej leży u podstaw pewnych stałych tendencji, spotykanych u osób natrafiających na nieprzezwyciężone trudności w uznaniu ich za prawdę. Pierwsza z nich prowadzi do antropomorfizacji rzeczywistości nadprzyrodzonej. Wyraźne przykłady tej tendencji odnajdujemy w parafrazie prawd wiary, jaką posłużył się Witwicki w swych badaniach nad wiarą ludzi oświeconych. Zastępuje się w nich treść analogiczną pojęciami różnoznacznymi. Przeciwna tendencja prowadzi z kolei do pewnej absolutyzacji treści takich antynomii, jak duch-materia, Bóg-stworzenie. U podstaw tej drugiej tendencji tkwi podstawianie w miejsce treści analogicznej — treści ściśle jednoznacznych. Śledząc uważnie dzieje poszukiwań Prawdy, przedstawione w *Autobiografii* Gandhiego, można wyczytać między wierszami zasadniczą trudność zamykającą drogę temu wielkiemu rzecznikowi prawdy do wiary katolickiej, do której tak bardzo się zbliżył w swoich heroicznych poszukiwaniach. Była nią najprawdopodobniej wypracowana na podłożu filozofii wschodniej koncepcja Boga i jego stosunku do stworzenia, która nie dozwalała na przyjęcie podwójnej natury Chrystusa.

PSYCHOLOGIA WIARY OŚWIECONEJ

Książka Witwickiego nie miałaby większej wartości, gdyby wysuniętego w pierwszej części problemu nie usiłowała skonkretyzować

---

[3] zob.: M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959.

w próbie badań empirycznych z zakresu psychologii wiary ludzi oświeconych.

Wysunięta w pierwszej części pracy hipoteza, że wiara takich ludzi polega bądź to na supozycjach, czyli sądach jedynie przedstawionych i nie uznanych, bądź też na tak zwanych przekonaniach usiłowanych i nieszczerych, była wnioskiem wypływającym z teoretycznych rozważań Autora. Usiłuje on wykazać, że przyjęcie takiego rozwiązania pozostaje w zgodzie z oficjalnymi orzeczeniami Kościoła, określającymi, co należy rozumieć przez akt wiary religijnej. Stwierdza jednak lojalnie, że wyniki tych rozważań nie mówią nic, jak się ta sprawa przedstawia w umysłach ludzi wierzących.

W celu uzyskania empirycznej weryfikacji swej hipotezy Autor opracował ciekawą i oryginalną metodę. Realizacja tego pomysłu stanowiła jednak dalszą konsekwencję ogólnej postawy Autora wobec tez wiary. W przekonaniu Autora przyniosła ona potwierdzenie ogólnej hipotezy, że wiara ludzi wykształconych polega na żywych supozycjach. Supozycje te mogą wprawdzie przejść w przekonania rzeczywiste. Dzieje się to jednak — zdaniem Autora — bardzo rzadko i wymaga specjalnej techniki życia wewnętrznego i odpowiedniej atmosfery, jaka towarzyszy czasem skupionej modlitwie w czasie uroczystego nabożeństwa. Normą jest supozycja. Trudności w wierze, towarzyszące okresowi dojrzewania umysłowego, o ile nie prowadzą do porzucenia wiary, powodują przekształcenie jej charakteru. Z przekonań szczerych, właściwych dzieciom i prostaczkom, powstaje zespół supozycji, które nie wchodzą w kolizję z nieodpartymi przekonaniami świeckimi. Podobnie dzieje się w dziedzinie zasad i dyspozycji moralnych i estetycznych. W odniesieniu do faktów i postaci doznających czci religijnej milkną zasady etyczne i stępia się wrażliwość estetyczna. To co ujmę przynosiłoby każdemu śmiertelnikowi, nie przynosi żadnej ujmy istocie najdoskonalszej.

Witwicki uogólnia swoje wyniki, gdy całą sferę życia religijnego przyrównuje do pewnego rezerwatu psychicznego, do którego nie ma dostępu normalne, krytyczne i przytomne (!) myślenie. Takim wewnętrznym rozdwojeniem życia świeckiego i religijnego tłumaczy sobie niekonsekwencję ludzi wierzących, którzy inaczej czują i myślą w czasie modlitwy, a inaczej postępują w swoim życiu codziennym. Zaskakujące i wiele mówiące jest jednak zapatrywanie Autora na tę niekonsekwencję ludzi wierzących. Uważa ją za rzecz najzupełniej normalną, a nawet konieczną. Twierdzi, że człowiek, który zachowałby przez cały czas postawę taką, jaką przyjmuje w czasie modlitwy, stałby się bezbronny w walce o byt i o władzę. Kto chce żyć i rozwijać się, tak samo dziś jak dawniej — „nabija strzelbę, a różaniec liczy". Widoczne jest, jak trudno Autorowi wyobrazić sobie życie zgodne z zasadami wiary katolickiej. Nie trudno zauważyć również przeskok myślowy, który jedynie

może prowadzić do takiego poglądu. Autor przenosi tutaj rozdźwięk, jaki dostrzega w postępowaniu katolików, na stosunek wiary do życia. Przyznać jednak trzeba, że Witwicki i tym razem nie zamyka zupełnie oczu na fakty. Dodaje zaraz potem, że wśród wierzących są ludzie szlachetni i uczciwi. Sądzi jednak, że o postawie moralnej człowieka decydują nie jego wierzenia religijne, lecz tylko dyspozycje rosnące na tle instynktu społecznego, niezależnie od przekonań religijnych. Twierdzenie to, jak również poprzednie są jednak tylko wyrazem osobistych zapatrywań Autora pracy, które nie mają pokrycia w wynikach przeprowadzonych badań. Także o bezpośrednich wynikach badań należy jednak powiedzieć, że są w pewnej mierze wyznaczone przez przyjętą metodę badań, która nie wydaje się jedyną możliwą metodą, pozwalającą na empiryczne sprawdzenie hipotezy wysuniętej w książce. Twierdzenie takie okazuje się w pełni uzasadnione, chociaż należy przyznać, że wyniki badań rzucają zarazem sporo światła na stan wiary ludzi oświeconych dwudziestolecia.

PARAFRAZA TAJEMNIC WIARY

Na czym polegała metoda badań W. Witwickiego?

Osoby badane otrzymywały do przeczytania tekst opowiadania będącego świecką parafrazą ustępu z Biblii, mówiącego o złamaniu zakazu przez pierwszych rodziców i wygnaniu ich z Raju oraz ewangelicznych wydarzeń, składających się na treść nauki o Odkupieniu. Po zapoznaniu się z tekstem opowiadania stawiano osobie badanej szereg pytań domagających się oceny osób i faktów występujących w opowiadaniu pod względem logicznym, etycznym i estetycznym. Parafraza stanowi swego rodzaju krzywe zwierciadło, w którym treść odnośnych prawd wiary zostaje niewątpliwie wypaczona. Faktu tego nie zmienia okoliczność, że bliższe określenie, na czym to zniekształcenie polega, może niejednemu czytelnikowi sprawić sporo trudności.

W parafrazie tej nauka o grzechu pierworodnym została przedstawiona jako akt zbiorowej odpowiedzialności, zastosowany przez możnego Radżę wschodniego, Dewanagiri (wspaniałomyślnego założyciela i dyrektora szkoły) w stosunku do niewinnych dzieci. Jedynym motywem przebaczenia i odkupienia ludzi przez Boga jest natomiast bliżej niezrozumiała satysfakcja, jaką Dyrektor szkoły otrzymał ze strony skrzywdzonych uczniów, którzy przelali krew jego wysłannika i „potomka". Opowiadanie jest pełne różnych niekonsekwencji i sprzeczności. Nie przeprowadzając żadnych badań można było z góry założyć, że odpowiedzi oceniające treść tego opowiadania będą ujemne i będą kolidowały z ocenami odnośnych prawd wiary.

Zagadnienie, czy i w jakim stopniu treść tajemnic wiary, a więc pewnego porządku nadprzyrodzonego można odwzorować przy pomocy ziemskich stosunków międzyludzkich, stanowi ciekawy problem, którego szczegółowe rozpatrzenie nie leży w kompetencji autora niniejszych rozważań. Nie trudno jednak wskazać, że parafraza Witwickiego jest dowolną interpretacją odnośnych prawd wiary, wyrazem jego własnych zapatrywań. Użycie tej parafrazy do badań jest niczym innym, jak zręcznym podsunięciem osobom wierzącym swoich zapatrywań w miejsce ich własnych.

Pierwsza część parafrazy jest prawie dosłowną transpozycją tekstu zaczerpniętego z Biblii. Nasuwa się tutaj już pierwsze pytanie. Czy tekst Biblii jest bezpośrednim przedmiotem wiary katolików. Posłużmy się przykładem ilustrującym tkwiący tutaj głębszy problem. Czy jako współczesną wiedzę historyczną podaje się uczniom w szkołach dosłowne teksty nawet najbardziej wiarygodnych autorów sprzed wielu setek lat, tekstów, których poprawne zrozumienie i właściwa interpretacja wymaga pogłębionych i specjalnych studiów. Niewątpliwie, Biblia jest i pozostanie głównym źródłem wiary. Nie zmienia to jednak w niczym faktu, że wiedza religijna stanowi obecnie rozbudowaną gałąź i kompetentne rozstrzygnięcie całego szeregu zagadnień związanych z tymi najstarszymi źródłami pisanymi wiary katolickiej należy do grona specjalistów w tej dziedzinie i ogólnie do tej instancji, której sam Autor religii powierzył misję strzeżenia czystości jej zasad.

Uciekając się do analogii dla bliższego wyjaśnienia jakiejś abstrakcyjnej i nieznanej słuchaczowi treści mamy zazwyczaj do dyspozycji pewien wybór różnych mniej lub bardziej trafnych przykładów. Czy Witwicki posłużył się najlepszą analogią, przy pomocy której można starać się oddać treść nauki o grzechu pierworodnym. Czy konsekwencje grzechu pierworodnego można przyrównywać tylko do postępowania władzy prawnej w stosunku do osób winnych przekroczenia obowiązującego prawa. Nie trudno przecież znaleźć inne przykłady. Nadprzyrodzone konsekwencje grzechu pierworodnego oddaje dobrze porównanie do daru i przywileju, który wskutek buntu pierwszych rodziców przestał przysługiwać także potomkom — tak jak roztrwonienie dziedzictwa przez ojców skazuje synów na trudniejsze życie. Związane z utratą przyjaźni z Bogiem konsekwencje psycho-biologiczne dla natury ludzkiej można przyrównać do takiego przekroczenia praw natury przez naturalnych rodziców, które pociąga za sobą pewne konsekwencje biologiczne w stosunku do dzieci. I przekroczenie takie, jak wiadomo, może być pozornie błahe, a konsekwencje mogą być poważne i długotrwałe. W obydwu powyższych analogiach nie ma miejsca na ujemną dyskwalifikację moralną, mimo że zachowany jest w nich zasadniczy sens nauki o grzechu pierworodnym, który nieściśle ujmuje się w popularne po-

wiedzenie: wielu niewinnych cierpi za winy niewybranego „reprezentanta".

Analizując bliżej pojęcie winy i kary dochodzi się do rozróżnienia, które zawarte zostało w parafrazie Witwickiego. Mianowicie czym innym jest odpowiedzialna wina pierwszych rodziców i kara, która ich spotkała, a czym innym samo przekroczenie i jego następstwa. Widoczne staje się również ukryte, lecz główne źródło wypaczenia. Jest nim antropomorfizujące uproszczenie Boga przez utożsamienie przekroczenia Jego zakazu z nieprzestrzeganiem ludzkich przepisów prawnych. Bóg jest nie tylko osobą posiadającą władzę prawną nad ludźmi. Jest także rzeczywistą „siłą", która realizuje pewien plan dziejowy wszechświata i którego jednym z fragmentów okazują się skutki przekroczenia Jego zakazu u zarania dziejów ludzkich. Dalszym zaś fragmentem tego samego planu jest Wcielenie i Odkupienie. Również w stosunkach międzyludzkich dopiero ten, kto potrafi dać „rozkaz i siłę z rozkazem", posiada w pełni władzę, jak trafnie zauważył o. Jacek Woroniecki.

Trudność nauki o grzechu pierworodnym, pojawiająca się, gdy jej treść zilustrujemy przy pomocy stosunków społeczno-prawnych, jest znana nie od dzisiaj. Trudno przypuścić, ażeby Witwicki nie dostrzegał możliwości oddania jej treści przy pomocy innych stosunków. Widoczna tu jest pewna ukryta intencja, jaka, być może, towarzyszyła pracy nad tą książką. Mogła ona wpłynąć na dobór takich odpowiedników, które akcentują trudności wiary. W przypuszczeniu tym utwierdzają słowa Autora, napisane przy innej okazji, w korespondencji ze swą siostrą: „Ja tylko nad tym pracuję, żeby i wierzący i niewierzący byli oświeceni; jedni wiedzieli, w co i dlaczego wierzą, a drudzy wiedzieli, w co i dlaczego nie wierzą — a nie tak: bij zabij, jeden na drugiego, i nikt nikogo dobrze nie rozumie".

Analogiczne trudności kryją się w dalszej części parafrazy, która ma oddawać treść nauki o Odkupieniu.

Nie trzeba zapewne podkreślać, że z treści tej prawdy czerpie chrześcijaństwo swoją najgłębszą rację bytu i że dotykamy tu tajemnicy, której rozum ludzki nie potrafi zgłębić i ująć w jednoznaczne pojęcia. Mówiliśmy już, dlaczego takie ograniczenie samo w sobie nie może stanowić podstawy dla dyskwalifikacji prawd wiary.

W nauce tej mamy do czynienia przede wszystkim z szeregiem wydarzeń historycznych, które rozegrały się w określonym czasie i miejscu na oczach wiarygodnych świadków. Niemniej głębszy sens tych wydarzeń wiąże się w szczególny sposób z nadprzyrodzonym „porządkiem wydarzeń", stanowi niejako kulminacyjny punkt dziejów związku świata i człowieka z Bogiem. Stąd też płyną szczególne trudności, gdy ten głębszy sens drogi krzyżowej chcemy uchwycić w parafrazie Witwickiego, który treść nauki o Odkupieniu chce oddać przy pomocy histo-

ryjki o pobiciu wnuka radży przez wypędzonych ze szkoły uczniów i satysfakcji, jaką w ten sposób radża uzyskał za obrazę swego majestatu. Sprowadzenie do jednej płaszczyzny wydarzeń czysto ludzkich faktów, których pełny i właściwy sens ujawnia się dopiero przy uwzględnieniu dwu różnych i niesprowadzalnych do siebie porządków, natury i nadnatury, tkwi u podstaw nieporozumienia, za jakie trzeba uznać parafrazę Witwickiego.

Posłużmy się pewnym przykładem ilustrującym powyższe zagadnienie. Przypuśćmy, że ktoś chce odwzorować trójwymiarową bryłę na płaszczyźnie. Dla uproszczenia przykładu niech to będzie regularny sześcian. Jakkolwiek byśmy to uczynili, zawsze otrzymamy figurę płaską, w której nie sposób doszukać się tych wszystkich własności, jakie posiada znana nam dobrze bryłowata kostka ograniczona sześciu kwadratowymi płaszczyznami. Jedne płaszczyzny kostki będą na jej płaskim obrazie w ogóle niewidoczne, inne będą przypominały ukośne czworoboki lub romboidy różnych kształtów, i w najlepszym razie tylko jedna płaszczyzna obrazu będzie przypominała odnośną własność bryły wzorczej. Dla jeszcze lepszego uchwycenia istoty uproszczeń występujących w parafrazie Witwickiego niech Czytelnik zechce rozwiązać następujące zadanie: Proszę wziąć sześć zapałek i nie łamiąc ich ułożyć z nich figurę o czterech równobocznych trójkątach. To proste zadanie okazuje się nierozwiązalne, dopóki figurę o pożądanych własnościach usiłujemy zrealizować w dwuwymiarowej płaszczyźnie. Staje się jednak proste i łatwe, jeżeli tylko spróbujemy je rozwiązać w przestrzeni trójwymiarowej.

Z przykładów tych chcemy wyprowadzić tylko jeden wniosek, że ilekroć chcemy odwzorować pewną rzeczywistość wielopłaszczyznową na jednopłaszczyznowej, mamy do czynienia z większymi lub mniejszymi zniekształceniami. Takim zniekształcającym zwierciadłem, jak sądzę, jest też cała parafraza Witwickiego, starająca się oddać rzeczywistość nadprzyrodzoną i przyrodzoną w jednej płaszczyźnie wydarzeń ziemskich. Widoczne to jest już w parafrazie nauki o grzechu pierworodnym, który sprowadza się do rzeczywistości osobowo-prawnej. W parafrazie nauki o Odkupieniu to upraszczające zniekształcenie polega na zacieśnieniu treści tej nauki do „należytej i wystarczającej satysfakcji" za obrazę majestatu Boga. Wiadomo, że grzech pierwszych rodziców nie pociąga za sobą jedynie skutków ujemnych, lecz miłość, ten główny motor działania Boga, przemienia go w winę szczęśliwą — *felix culpa*. Podobnie śmierć krzyżowa, będąca konsekwencją postawy faryzeuszy wobec Ewangelii głoszonej przez Chrystusa, miłość boża przekształca w źródło nowej Łaski i obietnicę indywidualnej o wiele większej nagrody, aniżeli stanowił ją Raj za przestrzeganie zakazu.

Człowiek jest współtwórcą warunkującym dzieło Odkupienia, zarówno w pozytywnym jak i negatywnym znaczeniu. Współtwórcą jest Maria, która słowami *fiat mihi* przyjęła wybór ogłoszony jej przez bożego posłańca. W negatywnym znaczeniu jest nim także Judasz wydający Jezusa w ręce starszyzny za trzydzieści srebrników oraz krzyk podburzonego tłumu „ukrzyżuj go", wymuszający na Piłacie wydanie wyroku skazującego. Dziełem niepojętej miłości Boga jest jednakże to, że ten akt zbiorowej złości ludzkiej obrócił się w źródło nowej Łaski, której pośrednikiem jest Ukrzyżowany. Poprzez krzyż dokonało się zbawienie, a nie dzięki krzyżowi, jak sugeruje parafraza.

Można się zapytywać, dlaczego Bóg przebaczył dopiero wtedy, gdy ukrzyżowano Jego Jednorodzonego Syna. Pytanie takie nastręcza trudność gdyż zaciera różnicę między porządkiem czasowym i ponadczasowym. Kryje się w nim niezrozumienie tego, że działanie Boga w historii jest rzutowaniem Jego ponadczasowej istoty na rozciągłą płaszczyznę dziejów, rozgrywających się od niepamiętnych czasów na globie ziemskim. Postanawiając posłać swego Syna na ziemię Bóg już przebaczał pierwszym rodzicom.

Posłużmy się, idąc w ślady Witwickiego, również pewną parafrazą w celu zilustrowania powyższego zagadnienia. Stanowi ją przykład zaczerpnięty ze znanej powszechnie epopei walk Słowian z Krzyżakami. Wiadomo, że Jurand ze Spychowa przebaczył swą krzywdę Krzyżakom dopiero wtedy, gdy uwięziona podstępem Danusia zmarła zadręczona przez swych oprawców. Ale czy dlatego? Czy wyrządzenie nowej krzywdy i cierpienia ukochanej jedynaczki są tym, co tłumaczy zachowanie się Juranda wobec jeńców krzyżackich. Czy nie jest nią właśnie *Caritas* Chrystusowa, która bierze w nim górę po latach zawziętego gniewu.

I nie popadajmy przy okazji tej parafrazy, ilustrującej jeden moment z nauki o Odkupieniu, w nowe antropomorfizujące uproszczenie. Czasowy przebieg zdarzeń, składających się na dzieje upadku i odkupienia człowieka, znajduje swoje sensowne wyjaśnienie w nieskończonej miłości i sprawiedliwości bożej i w niezmienności Jego postawy wobec faktu stworzenia człowieka obdarzonego wolnością wyboru zła lub dobra. Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo swego Stwórcy, ale nie wszystko, co odnajdujemy w nim, ma swój odpowiednik w Bogu. Tę podstawową regułę analogii Boga wygłosił już św. Tomasz z Akwinu w słowach: „Można powiedzieć, że człowiek jest stworzony na podobieństwo Boga, nie wolno powiedzieć, że Bóg jest podobny do człowieka" (*De Ver.* 2—11, 1).

WNIOSKI I REFLEKSJE

Próba Witwickiego nie przesądza kwestii, czy wiara ludzi oświeconych polega na rzeczywistych przekonaniach, czy też składa się na nią zespół mniej lub bardziej żywych supozycji i przekonań usiłowanych, lecz nie osiągniętych. Autor nie omawia bliżej możliwości i wartości swej parafrazy jako pewnych odpowiedników prawd wiary, sformułowanych przez Kościół i obowiązujących ogół wiernych. Niemniej od tej wartości zależą bezpośrednio wyniki jego badań. Zapewne Autor mógł się słusznie obawiać, że w tym punkcie nie dojdzie do porozumienia, niemniej kwestię tę należało wyraźnie postawić.

Stwierdzając, że badania Witwickiego nie przyniosły potwierdzenia głównej hipotezy, wysuniętej w tej pracy, podkreślić należy, że sam problem pozostaje z empirycznego punktu widzenia nadal otwarty. Dla jego rozstrzygnięcia należałoby przeprowadzić dalsze badania unikając błędów popełnionych przez Witwickiego.

Lektura odpowiedzi osób badanych, które Autor przytoczył w pracy i zaopatrzył dociekliwym komentarzem, musi nasunąć inne niepokojące pytanie. Próba Witwickiego, nie spełniając wytkniętego jej zadania wskutek nieudanej parafrazy prawd wiary, stanowiła jednak niewątpliwie pewien probierz wiedzy i postawy religijnej ludzi oświeconych. Czy potrafią oni określić i wyjaśnić, co stanowi przedmiot ich wiary religijnej i dostrzec różnicę między treścią swych przekonań a ich zniekształconym odbiciem w parafrazie? W tym drugim sensie próba wypadła zdecydowanie ujemnie dla ludzi wiary, ujawniła niepokojący stan rzeczy. Wśród zbadanych nie znalazła się osoba dość przytomna i zorientowana w sprawach wiary, która by dostrzegła ukryty w tej parafrazie problem i wyjaśniła poprawnie, dlaczego to, co w parafrazie wydaje się sprzecznością i niekonsekwencją, w rzeczywistości przedstawia się inaczej. Zamiast takiej reakcji odnajdujemy przykłady małodusznej rezygnacji z obrony prawd wiary szczególnie eksponowanych na krytykę współczesnej laickiej mentalności.

Na odpowiedziach osób badanych zaciążyła niewątpliwie sytuacja wytworzona przez przyjętą metodę badań. Osoby poddane eksperymentowi były zaskoczone treścią parafrazy, która przy pozornie daleko posuniętych zbieżnościach z pewnymi prawdami wiary wywoływała zdecydowanie ujemne oceny logiczne i etyczne. Sytuacja taka na pewno nie sprzyjała spokojnemu przemyśleniu zagadnień, jakie nastręcza tekst parafrazy. Niemniej do takiego przemyślenia i wyjaśnienia swego stanowiska była okazja. Autor zapraszał na ponowną rozmowę po rozważeniu tych zagadnień. Nikt się nie zgłosił. A byli wśród badanych ludzie wykształceni, młodzi i starsi. Była również osoba duchowna.

Dla Witwickiego, który wiarę utracił i — o ile wiadomo — do niej nie wrócił, treść dogmatów nie przedstawiała zapewne żadnego problemu. Można przypuszczać, że zajmował się sprawami religijnymi jedynie ze względów naukowo-badawczych, zrozumiałych u każdego psychologa interesującego się całokształtem życia psychicznego ludzi. Wydaje się jednak, że Autor *Wiary oświeconych* nie uniknął pewnego dylematu, wobec jakiego znajdują się ludzie oświeceni, którzy mieli możność poznać treść Ewangelii, a którzy z tych lub innych powodów znajdują się poza obrębem Kościoła. Mianowicie problemem niepokojącym pozostało dla niego chrześcijaństwo jako pewien fakt czysto historyczny, niepokoiła go postać Chrystusa, niezrozumiała wydawała się wiara ludzi oświeconych. Wyrazem takiego niepokoju jest także druga książka Witwickiego, w której na podstawie własnego tłumaczenia Ewangelii Marka i Mateusza kreśli duchową sylwetkę Nauczyciela z Nazaretu.

Czy Witwicki uważał, że rozwiązał ten nurtujący go problem i odnalazł sens i cel życia mogący zaspokoić umysł oświecony, na to odpowiedzieć trudno. Czyż jednak losy jego poszukiwań nie pozostają w jakimś stosunku do poziomu i gotowości współczesnych mu wiernych w głoszeniu „Dobrej Nowiny"?

Badania, przedstawione w omawianej książce, przeprowadzone zostały przed ostatnią wojną. Od czasu jej zakończenia zmieniło się niejedno pod tym względem. Czy jednak możemy być pewni, że znajomość własnej wiary jest wśród współczesnej inteligencji dostateczna? Innymi słowy, czy wiara oświeconych jest dosyć oświecona, a postawa zawsze godna wyznawców wielkiej „Obietnicy"?

Książka *Wiara oświeconych* nie znalazła chętnego wydawcy w rzeczywistości przedwrześniowej, mimo uznania, jakim cieszyły się inne prace tegoż Autora[4]. Ujrzała światło dzienne dopiero po piętnastu latach powojennej rzeczywistości polskiej. A szkoda. Dyskusja nad problemami kryjącymi się w tej książce mogła już dobiegać końca.

Rozważania powyższe mają stanowić jedynie pierwszy krok w tym kierunku, który zresztą wytknął tej książce sam Autor: „Jeżeli ta praca potrafi przyczynić się do poznania tej gałęzi życia duchowego, której jest poświęcona, i zmniejszy ilość nieporozumień, które między wierzącymi a niewierzącymi zachodzą, oraz tych, które zarówno wierzącym jak i niewierzącym utrudniają zrozumienie wiary, jeżeli zdoła do myślenia pobudzić tych, którzy myśleć zechcą i potrafią — spełni swoje zadanie". Sądzimy, że tak sformułowany cel praca spełni. Od wierzących oświeconych zależy, czy stanie się to z pożytkiem dla ich wiary.

Władysław Kostecki

---

[4] Praca ukazała się przed wojną w przekładzie francuskim.

M. A. KRĄPCA *TEORIA ANALOGII BYTU*

WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

Istnieją problemy filozoficzne, które posiadają szczególną wagę w każdym systemie filozoficznym i od których rozwiązania zależy treść szeregu twierdzeń, składających się na całokształt danego systemu. Ogólna teoria przedmiotu (bytu), teoria relacji zachodzących między przedmiotami, teoria ich poznania itp. — oto niektóre z tego rodzaju „elementów" czy „zrębów" systemu, które decydują o charakterze reszty zagadnień, jakie w jego ramach będą analizowane. Ogłoszona z końcem ubiegłego roku książka Mieczysława Alberta Krąpca *Teoria analogii bytu* (Lublin 1959, Tow. Nauk. KUL, s. 400, cena 72 zł) wykazuje, że do tego rodzaju kluczowych elementów systemu filozoficznego, a przynajmniej systemu metafizyki tomistycznej, należy także teoria analogii, byle by była odpowiednio zrozumiana i byle tylko dostrzec jej organiczne powiązanie z samą teorią bytu.

Teoria analogii bytu jest pierwszą w języku polskim monografią poświęconą teorii analogii metafizycznej, stanowiąc równocześnie jedno z najobszerniejszych opracowań tego zagadnienia w literaturze światowej. Składają się na nią dwie odrębne, ale dopełniające się nawzajem rozprawy, z których pierwsza dotyczy egzystencjalnych podstaw analogii bytu, druga natomiast stanowi próbę konstrukcji samej teorii analogii. Obie rozprawy powstały w różnym czasie (pierwsza w latach 1950—51 w Krakowie, druga w latach 1954—56 w Lublinie), stosunek zaś zachodzący między nimi jest taki, że druga z nich stara się pogłębić pewną część zagadnień (właśnie dotyczących samych analogii), które w pierwszej zostały tylko z grubsza naszkicowane. Trzeba jednak na samym początku powiedzieć, że połączenie tych rozpraw, przy zachowaniu ich pierwotnej postaci nie wyszło na dobre książce, na której treść się złożyły. Wprawdzie zrozumiałe są motywy Autora, który chciał opublikować tekst wcześniejszej rozprawy w takiej formie, w jakiej dostępna ona była w odpisach wielu słuchaczom wykorzystujących ją w swych własnych pracach, argumenty te jednak nie przekonywają, gdy ma się na oku dobro czytelnika książki i dobro samej książki, którą chce się traktować jako organicznie zbudowaną całość. Tymczasem, przy założeniu aktualnie zrealizowanym, nie mogło się obejść bez powtórzeń, i to bynajmniej nie zawsze usprawiedliwionych ważnością problemu, którego dotyczą (np. historia rozumienia analogii od Kajetana do czasów najnowszych). Wydaje się, że gdyby rozdziały II i V pierwszej części książki zostały przeniesione do części drugiej i „wtopione" tam w rozdziały I i III, konstrukcja książki zyskałaby wiele na wartości i przejrzystości, a nie straciłaby absolutnie nic ze swej merytorycznej wartości. W ten sposób bowiem część pierwsza dotyczyłaby

tylko ontologicznych podstaw teorii analogii (a że chodziłoby o analogię, dostatecznie informowałby jej rozdział pierwszy), część druga natomiast stanowiłaby wyłącznie przedstawienie konstrukcji samej teorii analogii.

Oprócz omawianych dotąd części zasadniczych książka zawiera niezwykle cenną część III, poświęconą zagadnieniu analogii. Dotyczy ona poglądów w tej sprawie takich filozofów, jak Platon, Arystoteles, Plotyn, św. Augustyn, Pseudo-Dionizy; Tomasz z Akwinu, Duns Szkot, Wolff, Kant, J. S. Mill, Brentano i inn. Streszczenia łacińskie i francuskie oraz ogromna, zawarta na 14 stronach bibliografia przedmiotu dopełniają całości dzieła.

Wydaje się, że nie rozminiemy się z intencją Autora, jeśli szukając punktów newralgicznych rozprawy zaakcentujemy trzy następujące momenty:

1. podkreślenie ścisłego powiązania teorii analogii z teorią bytu;
2. opracowanie teorii bytu jako podstawy teorii analogii;
3. rehabilitacja tzw. analogii czysto bytowej.

Krąpiec idąc zresztą wiernie za tradycją, sięgającą samego św. Tomasza, przyjmuje podział analogii na analogię pojęciową, pojęciowo-bytową i czysto bytową. Do pierwszej należy tylko tzw. analogia atrybucji, do drugiej analogia metafory oraz analogia proporcjonalności właściwej, która opierać się może bądź na pojęciach uniwersalnych, bądź transcendentalnych, trzecia wreszcie dotyczyć ma wprost ontycznej struktury rzeczy jednostkowych. Obok tego podziału występuje też inny, który opiera się o wyróżnienie porządku bytowego i poznawczego. Z tego drugiego podziału wynika, że niektóre typy analogii pojęciowej (np. atrybucji i metafory), a więc analogii należącej do porządku poznawczego, znajdują swe podstawy wśród analogii bytowych (zob. s. 353).

Analogia jest przede wszystkim określonym sposobem orzekania. Orzekanie to nie musi dotyczyć oczywiście „bytu jako bytu", a więc tego, co jest właściwym przedmiotem metafizyki. Poznanie poprzez analogię dokonuje się przecież na terenie nauk przyrodniczych, a także w logice i matematyce. Jeśli jednak operuje się analogią na terenie metafizyki, to dlatego, że nadaje się ona do uchwycenia swoistych struktur realizujących się w bycie i że pozwala na możliwie najbardziej adekwatne ich odzwierciedlenie i poznanie. Chodzi o to, że inne typy orzekania, posługujące się bądź jednoznacznością, bądź różnorodnością, fałszowałyby swoistość bytu i przekreślałyby z góry możliwość jego adekwatnego ujęcia. Ale i odwrotnie: ponieważ byt jest skonstruowany tak, że nie można uchwycić go w „sieć" jednoznacznych (ani też różnoznacznych) pojęć, staje się oczywista nie tylko potrzeba analogii, ale i dostateczna racja jej wypracowania. Jeśli więc ma ona jakiś sens na terenie metafizyki, trzeba pokazać, czemu ten swój sens zawdzięcza, to zaś znaczy, wytłumaczyć istotną strukturę bytu, który tego rodzaju sposób orzekania warunkuje. Gdyby byt, pojęty zarówno jako pewien przedmiot indywidualny, jak

i jako całokształt rzeczywistości, zbudowany był inaczej, stosowalność analogii na terenie metafizyki byłaby bądź zbyteczna, bądź niemożliwa. Stąd, ukazując podstawy bytowe analogii, uzasadnia się równocześnie samą teorię analogii.

Krąpiec zwraca uwagę, że dwa czynniki leżą u podstaw tak właśnie pojętej teorii analogii: po pierwsze, złożenie bytu indywidualnego z istoty i istnienia, co stanowi podstawę tzw. analogii czysto bytowej, po drugie, pluralizm bytowy, stanowiący z kolei fundament tzw. analogii międzybytowej, będącej jednym ze szczególnych wypadków analogii proporcjonalności właściwej. Ponieważ zaś racją pluralizmu jest wewnątrzbytowe złożenie każdej rzeczy z istoty i istnienia, nie dziw więc, że sprawie samego formowania tego pojęcia trzeba było poświęcić wiele miejsca w toku omawianej pracy (cz. I, rozdz. III i IV). Takie zaplecze pozwala dopiero przedstawić próbę rozwiązania zarówno problemu analogii bytowej, jak i analogii proporcjonalności opartej na pojęciach transcendentalnych.

Stosunkowo najluźniejszy związek zachodzi między porządkiem metafizycznym a tak zwaną analogią atrybucji. Wprawdzie i ona stwierdza zachodzenie pewnych relacji międzybytowych, nie są to jednak relacje metafizyczne, konieczne (tzw. transcendentalne), lecz relacje niekonieczne, bardzo często przypadłościowe. Analogia atrybucji jest typową analogią pojęciową: określa pewne „pokrewieństwa" zachodzące między przedmiotami należącymi do różnych gatunków a nawet rodzajów (a więc i ujętymi w różne pojęcia) ze względu na określone przyporządkowanie ich do jakiegoś jednego przedmiotu, w którym owa treść „spokrewniająca" przedmioty realizuje się w sposób właściwy i stosunkowo najpełniejszy. Jakiegokolwiek powiązania tych treści z metafizyczną strukturą danych przedmiotów nie bierze się pod uwagę — dlatego też analogia atrybucji zasadniczo nie znajduje zastosowania w metafizyce.

Diametralnie różną sytuację spotykamy w wypadku tzw. analogii czysto bytowej. Przede wszystkim więc mamy tu do czynienia tylko z jednym pojęciem, od strony logicznej całkowicie jednoznacznym, lecz analogicznym od strony metafizyki. Chodzi o to, że pojęcie to odnosi się do swych realnych desygnatów w sposób niejednakowy, chociaż bowiem zawiera się w nich ta sama treść, ze względu na którą objęte być w ogóle mogą jednym pojęciem, to jednak treść ta realizuje się w każdym z nich inaczej, każdy z nich bowiem jest bytem różnym (i to nie tylko numerycznie) od pozostałych bytów tego samego gatunku. Na te różnice bytowe może nie zwracać uwagi logik, musi brać je jednak pod uwagę metafizyk. Tak na przykład, gdy posługujemy się terminem „człowiek" z intencją odniesienia go do pewnych realnie istniejących przedmiotów, to od strony logiki wolno nam nie uwzględnić różnic zachodzących między poszczególnymi desygnatami tego pojęcia (a więc między poszczególnymi ludźmi), nie wolno nam tego jednak zrobić, jeśli znajdujemy

się na płaszczyźnie metafizyki. Metafizyk nie może przeoczyć faktu, że ten oto Jan jest innym bytem w stosunku do tego oto Piotra, że choć jeden i drugi jest w tej samej mierze człowiekiem, a człowieczeństwo Jana nie jest inne niż człowieczeństwo Piotra, to jednak jedna i niepowtarzalna jest „bytowość", w której „zawiera się" człowieczeństwo w wypadku pierwszego z nich, inna w wypadku drugiego.

Co jest ostatecznym powodem analogiczności tak zinterpretowanego pojęcia? Odpowiedzi może być wiele; piszącemu te słowa wydaje się, że nie do pogardzenia jest koncepcja szkotystyczna, zwracająca uwagę na ostatnią czy najniższą „warstwę" indywidualizującą każdy przedmiot, tzw. *haecceitas* (a więc np. ta-oto-„Janowatość" tego oto Jana — Duns Szkot używa jako przykładu „Socratitas"), którą należałoby wzbogacić o równie indywidualny akt realnej egzystencji. Tego rodzaju koncepcja jest jednak nie do przyjęcia na gruncie filozofii tomistycznej, reprezentowanej przez Autora omawianej pracy. Wyjście w niej właśnie proponowane polega na odwołaniu się do złożoności „treści" każdego bytu z istoty i istnienia, z tym, że istnienie pojmuje się jako indywidualny akt realizujący się odpowiednio inaczej w każdym indywiduum: istnienie bowiem nie jest czymś statycznym, lecz jest przejawem dynamicznej, stale zmieniającej się rzeczywistości. Tu właśnie leży fundament tzw. egzystencjalizmu tomistycznego, a zarazem najgłębsza racja bytowej analogiczności: jeśli bowiem nawet mówimy „ten oto Jan", to musimy pamiętać, że nawet i to „pojęcie" (a właściwie nazwa jednostkowa) jest w jakimś sensie analogiczne gdyż uwzględniając pełną bytowość Jana nie możemy pominąć jego zmieniającego się istnienia. Nie znaczy to, że Jan nie jest tożsamy z sobą, znaczy to jednak, że tożsamość Jana nie jest absolutna, lecz relatywna (zob. s. 164). Tożsamość absolutna realizuje się tylko w Bogu.

W tym właśnie miejscu dochodzimy do najważniejszego i najbardziej doniosłego twierdzenia, które przynosi książka A. Krąpca. Doniosłość tego stwierdzenia, czy może nawet odkrycia — albowiem na omawiany typ analogii co najmniej od czasów Kajetana przestano właściwie zwracać uwagę — jest tym większa, że nie wyczerpuje się ona bynajmniej w dziedzinie metafizyki, lecz znajduje daleko idące reperkusje w innych gałęziach filozofii, tych zwłaszcza, które dotyczą człowieka. Jeśli na człowieka nie wolno patrzeć wyłącznie jako na osobnika danego gatunku, to przecież z indywidualnością i niepowtarzalnością jego indywidualnego bytu liczyć się musi i teoria wartości i etyka i prawodawstwo. Człowiek nie jest tylko jednostką, nie jest nawet „tylko" osobą, lecz jest osobą tą oto, różną od każdej innej w pełni treści swej bytowości. Tak pojęta teoria analogii staje się więc równocześnie podstawą personalizmu.

Zwrócenie uwagi na ścisłe powiązanie analogii bytowej pojętej jako pewien sposób orzekania, z metafizyczną treścią pojęcia bytu, doprowadziło jednak o. Krąpca do konsekwencji, której nie można przyjąć bez

zastrzeżeń. Dotyczy ona w gruncie rzeczy tylko pewnych ustaleń terminologicznych, wydaje się jednak, że wprowadzają one tyle nieporozumień, że trzeba przynajmniej przedyskutować możliwość jakiegoś innego wyjścia w tej sprawie. Otóż nazwę „analogia bytowa" Autor przenosi z porządku orzekania w porządek rzeczy, określając tym wyrażeniem wewnątrzbytowe złożenie, stanowiące r a c j ę, podstawę analogii pojętej właśnie jako sposób orzekania. „Jak — pisze Autor — tego rodzaju stany bytowe najogólniej nazwać? Istnieje niewątpliwa trudność zajęcia się tylko porządkiem ontycznym i przydzielenia jednej nazwy odpowiedniej zarazem dla pluralizmu bytowego, relatywizmu, złożenia i determinacji ontycznej. Najbardziej odpowiednią nazwą oznaczającą równocześnie to wszystko jest właśnie «analogia». Chociaż nazwa ta występuje w dziedzinie związanej ze sposobem poznania jakiejś rzeczywistości, i chociaż nie zwykło się jej używać na oznaczenie samej rzeczywistości, to jednak nasze poznanie jest powiązane z realnym przedmiotem, od którego otrzymuje swe zupełne zrozumienie" (s. 178). Powodem przeniesienia nazwy „analogia" z porządku orzekania (poznawania) w porządek rzeczy jest więc ścisłe powiązanie poznania z rzeczywistością. Czy jednak fakt tego rodzaju powiązania naprawdę wymaga posługiwania się w obu wypadkach tą samą nazwą? Jeśli chodzi o „analogię bytową" to termin ten staje się w ten sposób co najmniej dwuznaczny: oznacza w pierwszym wypadku określony sposób orzekania o indywiduach (czy nawet o indywiduum), w drugim zaś oznacza złożoność bytową, wyrażającą się zwłaszcza w nieidentyczności istoty i istnienia. Kto wie, czy drogą wyjścia nie byłoby odwołanie się w tym ostatnim wypadku do terminologii teoryj relacji i partycypacji. Zresztą i Autor posługuje się niejednokrotnie aparaturą pojęciową tych teorii, chcąc wyjaśnić podstawy analogicznego orzekania (zob. m. in. s. 166, 220 i i.).

Ale jeśli by nawet przyjąć propozycję Autora, trzeba stwierdzić przynajmniej tyle, że wyjaśnienie jej przychodzi za późno. Paragraf poświęcony tej sprawie zaczyna się dopiero na s. 178, gdy więc czytelnik zdążył już namęczyć się nad zrozumieniem tego, czy analogia jest sposobem orzekania, sposobem poznawania, czy sposobem bytowania (zob. np. s. 161 i 165), co to znaczy, że części składowe bytu są „wyrazem" analogii (s. 165), że analogat jest desygnatem itp.

Wydaje się także, że nie jest — mimo zapowiedzi (zob. s. 164) — dostatecznie sprecyzowane rozgraniczenie analogii bytowania od analogii poznawczej. Tę ostatnią Autor traktuje czasem jako ściśle powiązaną z analogią bytowania, właściwie: sposób poznawania (orzekania — czy zawsze wychodzi na to samo?) analogii bytowej (zob. wyżej), a czasem utożsamia ją z postacią „heurezy naszej myśli", występującą wyłącznie na płaszczyźnie logicznej (s. 166). Ścisłe sprecyzowanie definicji poszczególnych typów analogii ułatwiłoby na pewno w niejednym miejscu zrozumienie myśli Autora.

Trudności zasygnalizowane w związku z dwuznacznością terminu „analogia bytowa" nie występują w postaci tak jaskrawej w wypadku analogii proporcjonalności, częściej tu bowiem widać odwoływanie się do teorii relacji i partycypacji jako jej podstaw w porządku rzeczy. Analogia proporcjonalności posiada różne odmiany, dla metafizyka wszakże ważna jest właściwie jedna tylko jej postać, a mianowicie analogia proporcjonalności pojęciowo-bytowa. Dotyczy ona rzeczy różnych gatunkowo (stąd pojęciowa), objętych jednak sposobem analogicznego orzekania dzięki dojrzeniu w nich wspólnych właściwości metafizycznych, wyrażonych w tzw. analogonach. Jeśli się mówi więc, że Jan i to oto drzewo — a więc byty gatunkowo różne — są względem siebie analogiczne, to ma się na uwadze ich stosunek do istnienia lub jakiejś doskonałości transcendentalnej: tak się ma Jan do swego istnienia, jak się ma drzewo do swego istnienia, albo tak się ma Jan do swego dobra, jak ma się drzewo do swego dobra itp.

W ciągu historii filozofii toczył się spór, czy tak pojęta analogia proporcjonalności (zwana w skrócie analogią metafizyczną) domaga się istnienia analogatu głównego, którego desygnatem byłby byt stanowiący rację dostateczną złożenia wszelkiego innego bytu z analogicznej doskonałości (wyrażonej w analogonie — np. istnienie, dobro itp.) oraz podmiotu realizowania się tej doskonałości (takiego np. jak Jan, drzewo itp.). Spór wywodzi się od Kajetana i Sylwestra z Ferrary, z których pierwszy dał negatywną, drugi zaś pozytywną odpowiedź na to pytanie. Nie analizując dłużej racji, przemawiających na korzyść Sylwestra z Ferrary, którego stanowisko podziela także o. Krąpiec, zauważmy tylko, że tak pojęta analogia staje się równocześnie narzędziem dowodu istnienia Boga. Wniosek ten warto szczególnie podkreślić, albowiem najczęściej, mówiąc o poznaniu Boga poprzez analogię, ma się na względzie nie dochodzenie do jego istnienia — jako racji koniecznej bytów złożonych, lecz wyłącznie sposób orzekania o pewnych doskonałościach przysługujących jego istocie.

Omawiając przed kilkoma miesiącami *Realizm ludzkiego poznania* napisałem, że książka ta nie należy do dzieł łatwych i że wymaga niemałego wysiłku ze strony czytelnika, który chce ją naprawdę zrozumieć. Wydaje się, że uwaga ta znajduje zastosowanie także w odniesieniu do przedstawionej obecnie rozprawy o. Krąpca. Mimo to, niech będzie wolno zachęcić wszystkich, którzy problematykę metafizyczną traktują na serio, do podjęcia tego trudu. Nie ulega wątpliwości, że jeśli chodzi o podstawy nowocześnie pojętej metafizyki tomistycznej, to *Teoria analogii bytu* należy do dzieł, traktujących te sprawy w sposób możliwie najbardziej zasadniczy i pełny.

W. S.

Résumé

S. E. Mgr Karol Wojtyła: Amour et responsabilité (nous publions ici les fragments du livre, qui va paraître bientôt sous le même titre, dont le résumé français est un compte-rendu complet) 561

Dans la préface l'auteur pose cette thèse: la plus exacte conception de la morale sexuelle est celle qui la présente à partir de l'amour et la responsabilité, car celle embrasse d'une part tout ce qui peut se développer entre l'homme et la femme à base du penchant sexuel — et d'autre part elle indique ce que doivent devenir leurs relations réciproques. Pour démontrer cette thèse l'auteur se propose d'éclaircir dans une suite d'analyses les rapports: premièrement entre la personne et l'instinct sexuel, ensuite entre la personne, l'amour et la chasteté; tout cela pour préparer le terrain aux réflexions du quatrième chapitre (intitulé: La loyauté envers le Créateur), réflexions sur la question du mariage, considéré comme vocation. En général ces réflexions ont un caractère plutôt philosophique, la philosophie (avec la théologie) étant considérée comme la science qui donne la plus profonde compréhension de la vie humaine, aussi que la découverte des motivations ultimes des normes de l'agir humain. Cependant pour éclairer ces normes de la vie sexuelle, l'auteur dans le dernier chapitre de son livre cherche des lumières supplémentaires du côté des études spéciales concernant les questions de la vie sexuelle.

Chapitre I. La personne et l'instinct sexuel

1. Dans la première partie l'auteur fait l'étude sémantique du verbe „jouir", dans sa double acception: „disposer librement de..." et „tirer plaisir de...". L'homme et la femme étant personnes sont tous les deux simultanément sujet et objet d'un amour né du penchant sexuel. Force est donc d'opposer en les distinguant les deux notions de l'amour et de la jouissance, afin que l'amour ne devienne point: jouissance d'une personne dans un but proposé par une autre personne — ou bien (si on fait état de la seconde acception du verbe „jouir") jouissance du plaisir qu'on ressent dans l'action (il s'agit ici d'une action ayant pour objet une personne de sexe différent). Les deux sens peuvent être réunis: c'est alors qu'une personne humaine sera considérée par une autre (par exemple la femme par l'homme) comme moyen pour atteindre une fin purement subjective, notamment pour

provoquer ce plaisir qui est lié à l'acte sexuel ou tout simplement à la fréquentation des personnes de sexe différent.

Les choses doivent inévitablement se présenter de cette façon chaque fois que nous rejoignons les positions d'un utilitarisme subjectiviste. L'utilitarisme — en recherchant dans les relations mutuelles de la femme (x) et de l'homme (y) la seule jouissance, considérée comme son bien propre — ne peut conduire qu'à deux égoismes en essayant tout au plus de les équilibrer tant bien que mal. Ceci n'est cependant en aucune façon synonyme de l'amour. A la base de l'amour entre la femme et l'homme il faut poser le principe „personnaliste" (terme dont se sert l'auteur). Kant, dans sa critique de l'utilitarisme sensualiste s'en approchait en formulant son second impératif: n'oublie pas que la personne doit être toujours le but de l'acte humain et jamais un moyen. Cependant ce n'est que dans le commandement évangélique de l'amour que ce principe fondamental de toute relation à une personne humaine trouve son expression purement positive. La réalisation de ce commandement dans les rapports réciproques de la femme et de l'homme exige de situer ce problème au plan des notions de l'amour et de la responsabilité.

2. Dans ce but nous allons réfléchir sur la nature même de l'instinct sexuel pour faire valoir de lien rigoureux qui relie cet instinct à l'existence de l'espèce humaine, tout en soulignant le fait que l'instinct sexuel en dernière analyse se rapporte concrètement à une personne, puisque l'espèce „homo" se compose de personnes. Par conséquent il est impossible de ne voir dans l'instinct sexuel qu'une fonction purement biologique — son caractère dans toute sa plénitude n'est pas biologique, mais existentiel. L'instinct sexuel est au service de l'existence et l'existence de chaque être crée, ayant son origine en Dieu comme source première, l'usage conscient de l'instinct sexuel par l'homme et la femme prend par conséquent la valeur de co-création.

En même temps cet instinct existant toujours dans une personne donnée et tendant normalement vers une (autre) personne, il n'est pas licite de s'en servir sans compter avec la norme personnaliste. Dans le déployement de l'instinct sexuel on ne peut simplement „faire usage de l'autre" puisque cela même exclue l'amour. A cause de cela il faut exclure d'une part cette disposition ou une personne (par exemple „x") est considérée par une autre personne („y") comme simple instrument de procréation. D'autre part il faut exclure aussi cette disposition licencieuse où non seulement une personne est considérée par une autre comme source de plaisir mais encore ce plaisir même s'y présente comme la fin de l'instinct. Dans le premier cas nous aurions à faire avec le premier sens du mot „jouir" (disposer de...)

et dans le second cas avec l'autre sens de ce mot (tirer plaisir de...).

Chapitre II. La personnc et l'amour.

Nous commençons l'analyse de l'amour, guidés par ces directives fondamentales. Notre analyse sera tripartite: d'après le point de vue général, psychologique et moral.

1. Voici les étapes de l'analyse générale: *amor complacentiae — concupiscentiae — benevolentiae*. C'est par ces étapes qu'évolue l'amour „pour" une personne, l'amour causé par des valeurs diverses que nous découvrons en elle. La sympathie (*complacentia*) est liée toujours a l'expérience vécue de ces valeurs. Le désir indique un attrait pour la personne qui en raison des valeurs possédées devient pour moi „un bien". La bienveillance dépasse cet attrait: dans la relation à une autre personne elle met l'accent sur son bien à elle. C'est la sympathie qui est le point de départ pour tout le processus de l'amour — cependant il est important de la libérer et cette déviation subjectiviste à laquelle elle succombe quand elle cesse de chercher la verité de la valeur même et quand elle se fixe sur la simple „vérité des sentiments" qu'on éprouve en liaison avec la valeur.

Les autres étapes successives de l'analyse générale de l'amour le présentent comme un événement qui a lieu „entre" deux personnes. C'est comme un second aspect de l'amour: entre-personnel et social. De ce point de vue c'est d'abord la notion de la réciprocité qui devient l'objet d'analyse. La réciprocité est ce qui des deux „moi" fait un „nous" cohérent, puisqu'elle introduit entre eux un bien commun et unifiant. Comme Aristote l'a déjà remarqué le caractère propre de l'amour dépend de ce bien unifiant dans lequel deux personnes se rencontrent. Cette rencontre même peut se présenter sous la forme de la sympathie, ou le processus de l'union des personnes n'est pas encore mûr, quoique subjectivement il puisse être déjà esquissé d'une manière assez claire. L'amitié est quelque chose de plus accompli que la sympathie, car dans l'amitié le second „moi" devient presque un „moi" propre, le sujet désirant le bien de l'autre, comme s'il s'agissait de lui-même. A l'encontre d'une sympathie teintée de subjectivité l'amitié apporte une sorte de symbiose parfaite de deux personnes „y—x".

Leur union dans le mariage va dans un certain sens plus loin encore. Dans cet amour conjugal une personne se donne à l'autre, appartient à l'autre, devenant en quelque sorte sa propriété. Ce fait a une importance décisive si l'on considère la nature propre de la personne, qui en principe n'appartient qu'à soi et qui n'a pas d'autre maître qu'elle-même (*sui iuris, alteri incommunicabilis*). Donc, le don de soi-même à une personne fait par amour, exige des conditions et des garanties spéciales. Ce n'est que sous ces conditions qu'il peut

servir au bien et au développement de la personne. Nous anticipons ici l'analyse morale de l'amour qui toutefois doit etre précédée par son analyse psychologique.

2. Nous commencerons par établir le rapport qui dans la vie psychique existe entre l'observation (l'impression) et l'émotion. L'expérience vécue de la valeur est liée avec l'émotion c'est de là que découle tout le côté émotif de l'amour; et dans la réflexion sur celui-ci il faut repenser d'une part les fonctions de la sensualité et d'autre part les fonctions de l'affectivité.

La sensualité désigne cette disposition de la vie émotive d'un être humain, dont l'objet est constitué par la valeur sexuelle, liée au corps, comme objet possible de jouissance. L'affectivité est orientée plutôt vers la valeur qui est le propre d'un être humain de sexe différent, vers „la feminité", ou bien „la virilité" — qui l'une ou l'autre deviennent souvent un point de départ d'une idéalisation toute spéciale. Cette idéalisation est typique pour l'amour affectif, elle constitue en quelque sorte son caractère particulier. Cependant l'amour ne peut pas s'en contenter, car la „situation" émotive toute seule, indépendamment de ses nuances, ne constitue point la substance de l'amour. Sa réalisation nécessite une particulière intégration psychologique par laquelle les émotions vécues seront en quelque sorte assumées dans la vérité objective de la personne.

3. C'est justement cette condition fondamentale qui donne à l'amour de l'homme et de la femme un sens moral. L'amour possède cette signification morale grâce à l'affirmation de la valeur de la personne. A défaut de cette affirmation tous les sentiments émotifs ne seront point „vertu" et on peut dire qu'il y manque le fondement nécessaire pour que l'appartenance de la personne „x" à la personne „y" dans la vie conjugale ait le caractère d'un amour, et ne soit rien d'autre qu'une jouissance. C'est cela qui donne une telle importance à la question du choix de la personne. Quoique ce choix est motivé par des valeurs éprouvées d'une façon sensuelle et affective, cependant il doit être toujours dans une plus grande part un choix de valeurs en fonction de la personne, qu'un choix de personne en fonction des valeurs. Car la valeur propre de la personne subsiste même alors que ces valeurs sexuelles auquelles l'affectivité et surtout la sensualité réagit, sont en voie de disparition. Sans une disposition de ce genre il est difficile de parler d'une pleine responsabilité dans l'amour.

L'amour est toujours un engagement de la liberté d'une personne par le choix qu'elle fait; c'est cela qui constitue sa profondeur psychologique et lui donne en même temps l'empreinte d'une maturité morale. Ce processus est accompagné par une orchestration émotive correspondante: un amour calme et profond, libéré de l'idéalisation, mais concentré profondément sur la personne. Un amour de cette sorte n'est

pas à trouver tout prêt dans les expériences vécues par un être humain: il doit être formé par la pratique d'une vraie honnêteté envers la vérité et par la bonne volonté.

Chapitre III. La personne et la chasteté

1. C'est surtout la réhabilitation de la vertu de chasteté qui constitue le sujet de ce chapitre. On reconnait (d'une façon d'ailleurs purement nominale) que la chasteté est une vertu, cependant on souligne en même temps son caractère „suranné et surtout on lui fait grief d'entrer en conflit avec les droits de l'amour entre la femme et l'homme. Par conséquent notre réhabilitation de la chasteté est orientée vers la démonstration du lien plus rigoureux qui relie la chasteté et l'amour, ce dernier étant cosidéré non d'une façon subjective et sensuelle — c'est à dire purement érotique — mais intégralement, à savoir dans la perspective „personnaliste", ainsi que cela résulte des analyses du chapitre précédent.

En poursuivant cette direction l'auteur en premier lieu soumet à l'analyse la concupiscence de la chair, c'est à dire ce penchant inné qui a pour objet la chair et la jouissance sexuelle — penchant intimement lié à la sensualité. On ne peut nier l'existence d'une certaine possibilité de sublimation purement naturelle s'appuyant sur l'affectivité — puisque l'affectivité se comporte envers les valeurs sexuelles d'une autre manière que la sensualité — cependant l'affectivité abandonnée à elle-même, dépourvue du secours de la vertu ne résiste pas à l'épreuve. Les choses se passent de cette façon d'autant plus que la vie affective elle-même incite l'homme au subjectivisme. Le subjectivisme des sentiments réduit la substance même de l'amour à l'expérience vécue d'une manière immédiate dont l'authenticité est assurée par l'émotion même. Le subjectivisme de valeurs fait du plaisir le criterium de toutes les relations qui existent entre la femme et l'homme. C'est en s'appuyant sur ces formes du subjectivisme que se développe l'égoisme des sens — mais l'un et l'autre désigne la négation de l'amour, considéré comme union des personnes.

La concupiscence de la chair reliée à ces formes de subjectivisme et d'égoisme ouvre la voie à l'amour coupable, c'est à dire à un amour dans lequel les expériences érotiques ne correspondent point à un amour véritable et une réelle union des personnes. C'est sur l'arrière-plan de cet amour coupable que resplendit la chasteté, comme une vertu libérant l'amour humain de tout ce qui le salit, de tout ce qui ravale des relations entre la femme et l'homme au niveau d'une simple jouissance, tandis qu'elles devraient être régies par l'amour. Un lien très intime existe entre la chasteté et l'amour, la chasteté étant une vertu essentiellement personnaliste et altruiste — et non pas seulement entre la chasteté et la continence, à laquelle la

chasteté s'apparente plutôt par son mode d'exercice que par son essence même. Après ces considérations qui avaient pour fin de réhabiliter le vertu de chasteté, nous passons aux questions plus particulières, notamment à la question de la pudeur et au problème plus spécifique de la continence.

2. On peut parler d'une métaphysique de la pudeur quand on se rend compte que le phénomène de la pudeur sexuelle est inexplicable sans la compréhension du fait que la personne possède une priorité de valeur sur la sexualité puisque cette dernière prend origine dans l'appartenance de la personne à un sexe donné. La pudeur s'explique comme une tendance naturelle à soustraire aux regards la valeur sexuelle, de peur qu'elle ne voile la valeur de la personne et n'expose celle-ci au danger de devenir objet de jouissance, au lieu d'être objet d'amour. Donc, dans la pudeur, a côté de la tendance à cacher tout ce qui relève du domaine sexuel il a aussi une tendance à être objet de l'amour. La fusion de ces deux tendances donne lieu à ce phénomène caractéristique, appelé „la loi de l'absorption de la pudeur par l'amour".

Cette loi psychologique nous explique pleinement pourquoi la vie conjugale de deux personnes „x—y", reliée à la jouissance sexuelle (dans la seconde acception du mot „jouir") n'est pas fondée seulement sur une légalisation extérieure, mais possède une valeur morale autonome. Cependant tout en reconnaissant la loi de l'absorption de la pudeur par l'amour il faut se garder de ne pas substituer à l'amour réel une sorte de simulacre d'un amour réduit au seul moment sensuel et affectif — car alors il serait impossible de parler d'une véritable absorption de la pudeur, difficile aussi de parler de l'existence d'une pudeur dans le plein sens du mot. Il s'agit ici d'une part de „la pudeur du corps" et de l'autre „de la pudeur des sentiments". Dans le premier cas c'est la valeur sexuelle (par laquelle une personne peut devenir le but de la jouissance) qui est l'objet de la pudeur — dans le second cas c'est une expérience vécue où la personne est considérée de cette manière, ne serait-ce que dans le for intérieur.

L'auteur faisant état de ce point de vue ajoute plusieurs remarques sur l'impudeur, notamment sur des questions particulières comme celles du vêtement et de la pornographie dans l'art.

Il est imposible de séparer les problèmes de la continence de toutes les réflexions concernant la chasteté. La continence est indispensable à l'homme — comme un *habitus* particulier par lequel celui-ci maîtrise les réactions de sa sensualité et pareillement de son affectivité. Cependant il n'est pas question de freiner aveuglement ces réactions mais d'arriver au point où, dans chaque situation entre les personnes „x—y" il est possible d'assurer une prépondérance consciente de la valeur de la personne sur la

valeur sexuelle. Par conséquent la réelle maîtrise de soi sert l'amour par l'objectivation du juste ordre des valeurs, moyennant la sauvegarde de leur véritable hiérarchie. Pour acquérir cette maîtrise de soi il faut apprendre à profiter des possibilités inhérentes à la psychologie de l'amour qui fait état non seulement de la sensualité, mais encore de l'affectivité. Le processus de la sublimation est fondé sur la juste mise en valeur de ces possibilités.

La question de la tendresse est une question à part, mais elle reste intimement liée a l'analyse psychologique de l'amour. Dans la vie de l'homme et de la femme la tendresse joue un role positif, pourvu que ses manifestations ne tombent point au niveau de la sensualité. La tendresse devrait être „désinteressée". Il faut aussi prendre garde que la tendresse ne devienne de la sensiblerie et de la mollesse. Un amour véritable sait unir la tendresse à la décision et à une saine fermeté.

Chapitre IV. La loyauté envers le Créateur

1. Le mariage. Les réflexions précédentes ont, sous tous les aspects, préparé le terrain à la motivation d'une monogamie rigoureuse, à laquelle est liée l'indissolubilité du mariage. Seule cette réalisation de l'institution matrimoniale répond pleinement aux exigences de la norme personnaliste, chaque infraction constituant une atteinte au principe de l'amour de la personne, à l'avantage de l'amour-jouissance. De la même façon s'explique le mal moral de l'adultère, (même s'il agit d'un l'adultère de désir et par conséquent de toutes les relations sexuelles extra-conjugales et pré-conjugales.

La valeur de l'institution matrimoniale réside dans le fait que le mariage justifie les relations sexuelles de l'homme et de la femme en face de la société, vis-à-vis d'eux-mêmes et de Dieu. Cette justification n'est pas seulement une simple légalisation — l'institution du mariage justifie de l'intérieur la vie conjugale. Elle sauvagarde les conditions nécessaires pour l'existence même de l'état conjugal. Dans l'ordre surnaturel et religieux cet état trouve son fondement dans le sacrement.

Cependant la justification de l'état conjugal est une chose et la justification de tous les comportements sexuels particuliers, inhérents à la vie conjugale en est une autre. C'est ici que nous rejoignons le problème de la génération relié dans l'ordre de la nature au fait de la reproduction. Cependant la génération est une expression de l'ordre personnel dans ce sens que l'homme ou la femme en tant que créatures raisonnables, ne peuvent se décider à un acte conjugale sans cette disposition de conscience et de la volonté: „je puis être père" et „je puis être mère". Cette disposition est la condition nécessaire et en même temps suffisante pour que l'acte conjugal soit licite, tandis que sans cette disposition il tombe au

niveau de la jouissance, née de la possession d'une personne par une autre, ce qui entre en conflit avec la norme personnaliste.

Par conséquent c'est la norme personnaliste qui décide de l'appréciation négative de tous les procédés ayant pour fin l'exclusion de la procréation, à l'exception des possibilités offertes par la nature, c'est à dire celles liées à la continence périodique. Le respect des lois biologiques ne peut être en aucune façon assimilé aux méthodes artificielles et il ne peut être non plus traité comme elles. C'est une „méthode de vertu". Elle ne peut être comprise d'une manière juste sans cet accent mis sur le rôle positif de la continence (dans sa relation à l'amour) — sinon on s'expose dans la pratique au danger de toutes les confusions possibles.

2. Dans la seconde partie de ce chapitre (intitulé „La vocation") nous essayons d'expliquer plus clairement le sens de cette loyauté envers le Créateur qui constitue un dénominateur commun à toutes nos réflexions. Cette loyauté est incluse non seulement dans la sauvegarde du droit naturel mais aussi dans l'accentuation de la valeur de la personne s'exprimant par le fait que l'être humain pose consciemment l'acte conjugal comme *particeps Creatoris*. Ce choix conscient et libre détermine du même coup sa vocation d'un être doué de raison; elle ne s'inscrit en effet nulle part ailleurs sinon dans la vie et dans l'activité de la personne en tant que telle. Par la vocation nous comprenons ici cette orientation propre de l'amour, par laquelle la personne se développe tout en suivant son choix conscient.

Dans les réflexions sur la vocation il faut mettre l'accent sur les deux aspects: d'une part la virginité et de l'autre la maternité et la paternité. La virginité ne consiste point en ce que l'homme ou la femme soient vierges de corps, mais bien dans la volonté d'un don exclusif fait à Dieu, qui se fonde sur le principe d'un amour „sponsal"; dans ce don s'affirme comme une orientation de la destinée surnaturelle de la personne humaine. La paternité et la maternité, considérées du point de vue non seulement biologique, mais comme synonymes d'une maturité particulière de la personne (capable d'engendrer dans les autres des valeurs nouvelles) constituent l'expression de la perfection spirituelle et d'une réelle ressemblance à Dieu qui est Père, dans le plein sens de ce mot.

Chapitre V.

Ce chapitre comprend plusieurs aperçus, concernant les relations entre l'étude de questions sexuelles et la morale. Ce sont premièrement des observations d'ordre général ayant pour but d'établir le caractère distinctif de ces deux sciences. L'étude biologique et médicale des questions sexuelles, ayant un point de vue spécifique, ne touche que partiellement l'ensemble du problème de l'amour et de la responsabilité. Néan-

moins dans nos réflexions nous devons tenir compte de l'étude des questions sexuelles en tant que facteur complémentaire. C'est ainsi que nous procédons car — si l'étude biologique et médicale des questions sexuelles est incapable de créer toute seule des fondements suffisants pour asseoir les principes de la morale sexuelle — elle nous facilite une compréhension plus détaillée du sens de ceux-ci. Sans nul doute l'amour entre la femme et l'homme et surtout le mariage touche d'une certaine façon la chair et le sexe, sans cesser pour autant de concerner les personnes, puisque la chair et le sexe constituent une particularité de ces mêmes personnes. Il ne s'agit point de passer sous silence ou atténuer cet aspect des choses, mais seulement et uniquement de le repenser dans son contexte d'une vérité totale, regardant la personne et l'amour.

Cette recherche marque le dernier chapitre; il diffère des précédents en ce qu'il présente plutôt des informations tirées d'une „science empruntée à autrui" et non les idées de l'auteur. Ce dernier se borne à rapporter ces informations aux déductions éffectuées précédemment. De la sorte certains problèmes on été plus spécialement mis en lumière: le problème du sexe, celui de l'instinct sexuel, du mariage, de la vie conjugale, de la limitation volontaire des naissances et de la psychopatologie sexuelle.

L'auteur s'est contenté de donner en cette matière les informations les plus indispensables puisqu'il existe plusieurs travaux où ces questions sont présentées d'une façon plus détaillée.

Abbé Witold Marciszewski: Pour une „Weltanschauung" rationelle 615

Le bien-fondé d'une „Weltanschauung" semble être concrètement lié au fait du rabaissement constant de toute autorité y compris l'autorité religieuse. Car alors il faut soi-même choisir un système explicatif du monde et de l'existence. Si le choix en question est conforme aux normes de la raison on parlera d'un système rationnel; cela n'est toutefois pas synonyme de scientifique, l'acception du mot se voulant plus étendue.

L'idée qu'on se fait de la vie et de la destinée peut se construire à partir des données experimentales qu'on rassemble en hypothèses explicatives. Ou encore, on aura recours à l'intuition, pénétrant sans intermédiaires au coeur de la réalité. Le néo-positivisme critique, il est vrai, ce genre de connaissance. Il se base, toutefois, sur une notion trop étroite de l'expérimentation, ramenée aux seules données sensorielles. Toute affirmation qui ne répond pas à ces conditions est hypothétique; seule, se justifie l'hypothèse étayée par les faits et révocable grâce à eux. Une perception intuitive du monde échappe à ces allégations, en bonne logique il

faudrait donc la rejeter. Cependant, on peut montrer qu'une acception trop restreinte de l'expérimentation entraîne plusieurs difficultés; il y aurait donc avantage à élargir cette notion de façon à y comprendre pareillement les activités intuitives de l'intellect.

La valeur de la connaissance intuitive se reconnait en recherchant si l'acte cognitif répond ou non aux normes de la perception intellectuelle.

Jan Turowski: Les problèmes ruraux dans la Pologne d'aujourd'hui 628

Qu'en est-il du village polonais à l'heure actuelle? Extérieurement tout semble être resté comme dans le passé. Ce sont les mêmes agglomérations (on en compte 32.000 environ), le même ensemble de bâtiments, le même échiquier de terres arables. Mais en réalité, des changements profonds affectent la structure même du village. D'abord, la réforme agraire de 1944 a fait disparaître la grande propriété terrienne. Plus de six millions de ha sont ainsi passés aux mains de paysans élevant de la sorte le nombre d'exploitations agricoles et diminuant sensiblement du coup celui de petits exploitants (de deux ha et en dessous). Par ailleurs les territoires recouvrés à l'ouest firent bénéficier les nouveaux arrivants d'un mode de culture et de techniques supérieures. Mais surtout le développement industriel du pays à partir de 1949 marqua profondément le monde rural. Son effet le plus frappant est l'exode vers les villes et les nouveaux centres industriels. L'immense accroissement de la population urbaine (env. 6,1 millions entre 1946 et 1956) provient en écrasante majorité des campagnes.

Le village a perdu encore son ancienne homogénéité. La proximité des villes et des centres industriels fait que le recrutement de la main d'oeuvre s'étend aussi aux campagnes donnant ainsi naissance à un type mixte de paysan ouvrier. D'un autre côté, dans les régions suburbaines l'exploitation agricole traditionnelle cède le pas à la culture maraichère. Les livraisons quotidiennes font multiplier les contacts avec la ville et bien souvent, durant la saison d'hiver, le compagnard y trouve un emploi passager. Il faut signaler encore l'apparition des bourgs, sortes d'intermédiaires entre la campagne et les villes, centres bien souvent d'administration régionale et sièges de diverses succursales, magasins, dispensaires etc. Ceci entraine entre autres la naissance d'un milieu mi-citadin, mi-rural composé de petits employés, commis, fonctionnaires, instituteurs, marchands et autres. Par les investissements qui s'y font, le va-et-vient de la population, ces localités se développent rapidement, prenant l'alllure de villes en miniature. Bref, le village adonné uniquement à la culture du sol est en régression il ne se rencontre le plus souvent qu'en province. La communauté rurale, autrefois de structure homogène, se différencie socialement, au contact des centres urbains.

Le changement n'est pas moins grand si on regarde du côté des exploitations. A la place de l'ancienne autarchie on voit apparaître la production pour le marché, telle par ex. la culture maraichère spécialisée, la culture industrielle (betteraves, pommes de terre, navets, chanvre). Les ménagères achètent maintenant en ville pain, charcuterie, tissus, et produits manufacturés et sous ce rapport il est notable que le petit artisanat local d'avant 1939 disparait complètement de nos villages.

L'emploi des machines se répand toujours devantage, celui des engrais chimiques est maintenant général. Il faut noter encore qu'à la place d'anciennes chaumières et constructions en bois on voit surgir des bâtiments spacieux et aménagés.

Les progrès réalisés ne doivent pas cependant faire oublier qu'il reste encore beaucoup à faire. Tout d'abord le rendement des terres devrait être plus élevé, la mécanisation plus développée, plus rationnel le travail, plus conséquents les échanges entre la ville et la campagne. Ensuite il faut propager davantage les connaissances techniques, favoriser l'enseignement agricole.

Le gouvernement pallie à ces difficultés en instituant un Fonds de Crédit agricole, en créant des communautés de production et des parcs de machines agricoles, ainsi qu'au moyen de l'organisation l'Entr'Aide Paysanne. On doit reconnaitre pareillement que malgré les obstacles mentionnés l'agriculture polonaise ne manque pas d'avenir et que bien de possibilités restent ouvertes devant elle.

Ce tableau ne serait pas complet si on ne disait un mot de l'organisation sociale du village. Les tendances individualistes de l'exploitant d'avant la guerre étaient heureusement tempérés par l'institution des coopératives dont l'activité allait grandissant. Il faut reconnaitre franchement que les tentatives d'étatisation appliquées dans ce domaine dans les années 1948—1955 n'étaient pas toujours des plus heureuses et firent naitre bien des susceptibilités; les surmonter avantageusement constitue une des tâches le plus urgentes à l'heure actuelle. Ajoutons enfin que dans la façon de vivre, logement, nourriture, vêtements, loisirs, on adopte sciemment les usages urbains. La culture du village s'assimile de plus en plus à celle de la ville, expression tangible de l'industrialisation croissante des communautés rurales.

CHRONIQUE

L'éveil politique et social du village polonais date des dernières décades du siècle passé. Ses principaux protagonistes furent l'abbé Stanislas Stojałowski, Jean Stapiński et Jacques Bojko.

L'abbé Stojałowski (1845—1911) ancien jésuite, puis prêtre diocésain, homme de grand talent, organisateur et publiciste, déploya une activité hors paire en faveur du peuple. Multiples sont ses initiatives dans le domaine de l'enseignement primaire de l'économie (création des coopératives agricoles, de la banque paysanne, mouvement en faveur de l'autonomie administrative locale etc) et de la politique (il prend une part active à la formation du Parti Paysan et y exerce une influence durable). Tribun véhément, adoré des uns, honni des autres, son caractère difficile l'entraina durant quelque temps dans le conflit avec les autorités ecclésiastiques. Il exposa son programme de réforme sociale dans un manifeste publié en 1897, dont les thèses, rejoignant plusieurs des réalisations modernes, le montrent à l'avance sur son époque.

Jean Stapiński (1867—1946) fils de campagnard, se lance dès sa jeunesse dans la vie politique en Galicie, laquelle, en ce temps faisait partie, comme province autonome, de la Monarchie austro-hongroise. Il sera le leader du Parti Paysan, député à l'Assemblée provinciale (sorte de parlement de la Galicie) et celle de l'Empire à Vienne. Son parti gagne plusieurs mandats dans les deux Assemblées durant les années 1907—1913. Par les concessions faites à plusieurs reprises aux conservateurs réactionnaires de la Galicie il s'aliène les siens et en 1913 nombre des membres font sécession sous la conduite de Jacques Bojko. Dès lors date le déclin de Stapiński, dont le rôle désormais va s'effaçant à l'avantage de son ancien collaborateur et associé. Ce dernier, d'abord instituteur de village, puis publiciste et politicien se fait connaitre par son attitude modérée et un grand sentiment patriotique.

Stapiński et Bojko ont tous les deux laissé les Mémoires relatant les évènements auxquels ils ont pris une part notable. On peut cependant reprocher à Stapiński ses informations tendancieuses visant à justifier son activité et ses décisions. Ces ouvrages ont été publiés recemment (1959) par la Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza (Société coopérative éditrice populaire) avec introductions et notes.

Władysław Witwicki (1878—1948) psychologue, philosophe, critique, artiste et publiciste, professeur de psychologie à l'Univeristé de Varsovie depuis 1919.

Son oeuvre littéraire comprend entre autres: plusieurs études et dissertations concernant la psychologie (*L'analyse psychologique des actes volontaires* — Lwów 1904; „*William James en tant que psychologue*", art. dans „Przegląd Filozoficzny" (La Revue de Philosophie, 1913), la philosophie, l'éthique, l'histoire et la théorie de l'art (*Quelques données concernant les styles*, Lwów 1938; *La perception des objets; Principes de perspective*, Warszawa 1954). Il publia le premier manuel de psychologie en langue polonaise à l'usage des universités: *Manuel de Psychologie*, vol. I (1925), vol. II (1927). Il traduisit aussi en langue polonaise 25 Dialogues de Platon qu'il enrichit d'introductions, commentaires et gravures aristiques. Mentionnons aussi ses traductions de Homère, Anacréon, Sophocle, Aristophane, Aristote et Lucien. Parmi les modernes: James, Ellen Key et Marinetti.

On lui doit encore plusieurs portraits (peinture à l'huile), des gravures à l'eau-forte, des ex-libris gravés, des médailles commémoratives (par ex. celle, récompensée à Paris, à la mémoire de K. Twardowski).

Cependant, son intérêt se portait principalement aux choses de la religion. Il faisait l'analyse expérimentale de l'expérience religieuse et soutenait que, par la suite du conflit entre la raison et la foi, dans le domaine de cette dernière se trouvent inhibés, et cela même chez des gens cultivés, le sens logique, éthique et esthétique. En 1939 Witwicki a publié le compte-rendu et les conclusions de ces analyses dans son ouvrage *La Foi des Éclairés* (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Librairie Félix Alcan, Paris 1939).

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE



Cena zł 12,—

